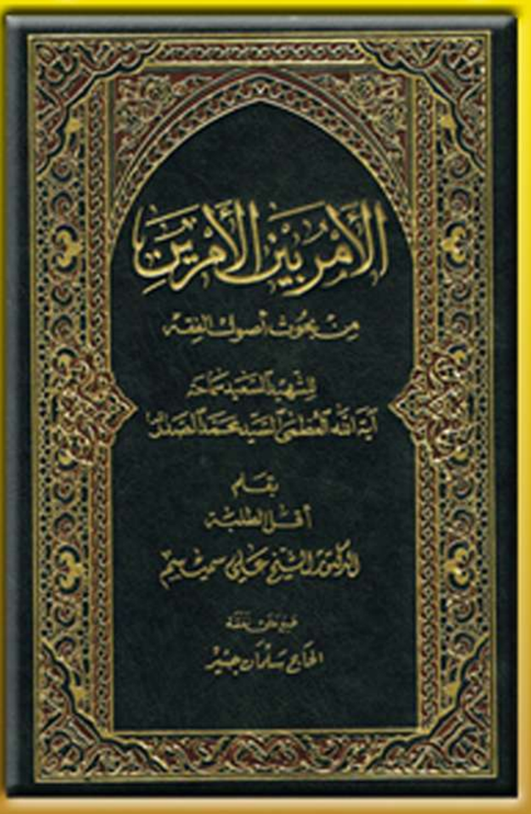


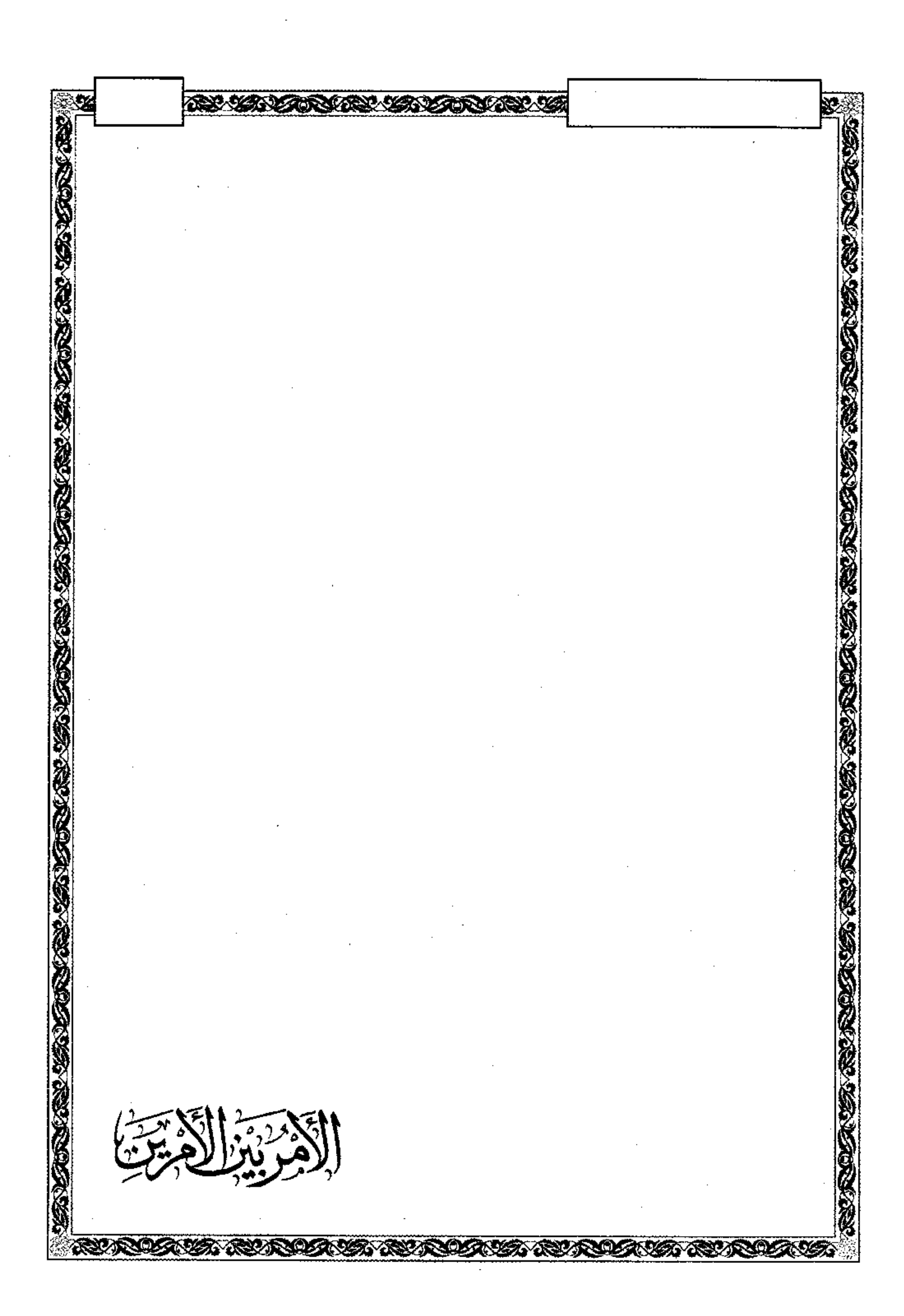




من بحوث أصول الفقه للشهيد السعيد اية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

بقلم الشيخ علي سميسم


الأمر بين الأمرين

الطبع الأولى
٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ

طُبِعَ عَلَى نَفَقَةِ
الحَاج سَلْمَان جثير

دار إيوان دار ومكتبة البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع
حارة حريك - سنتر صولي - الطابق الأول
هاتف: 01 /277390
موبايل: 03/727390 03/210986
ewan_publisher@hotmail.com
iraqsms@gmail.com

الاخراج والتصميم : محمد الناصري

الأمر بين الأمرين

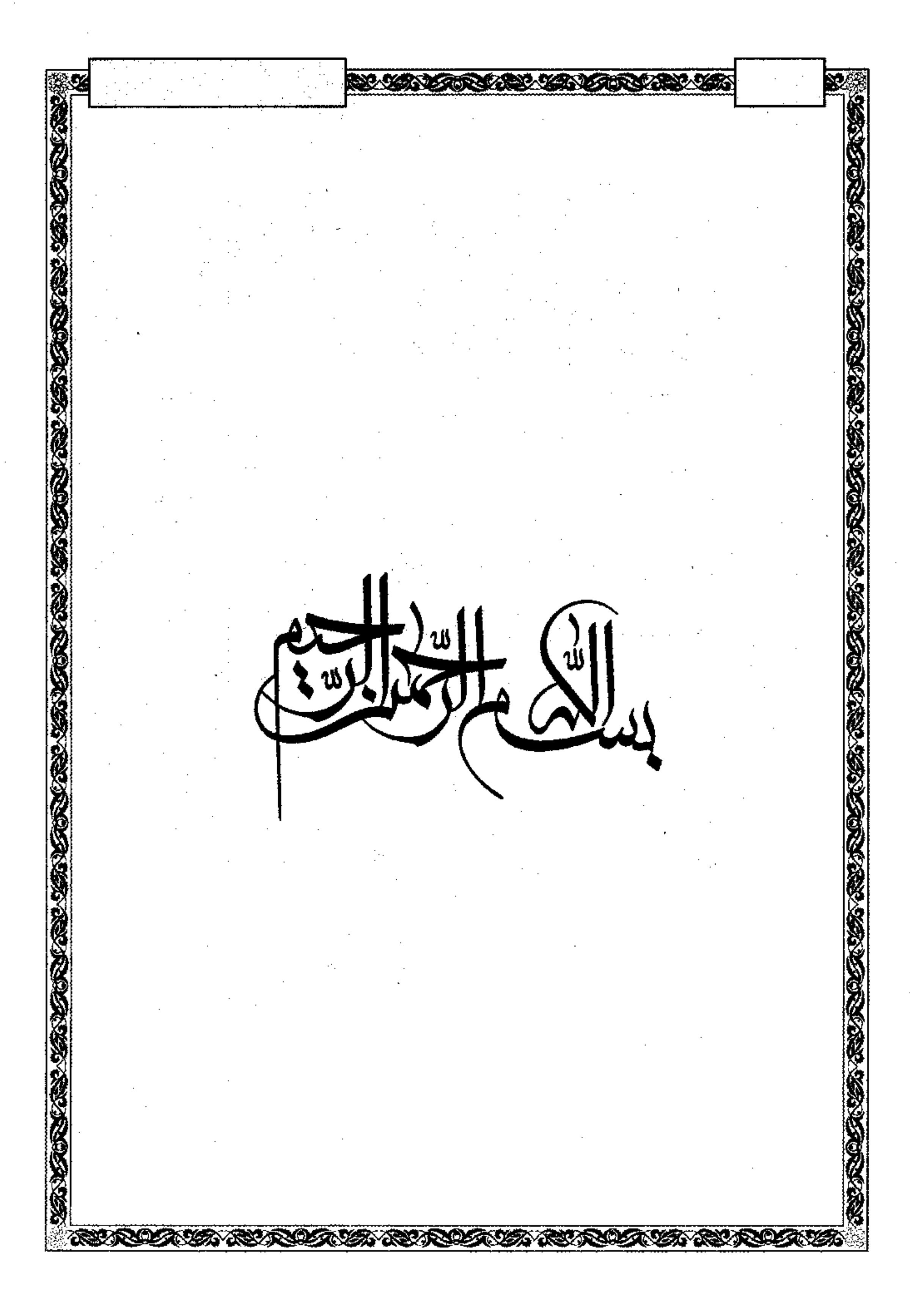
من بحوث أصول الفقه

للشهيد السعيد سماحة
آية الله العظمى السيد محمد الصدر (قد)

بقلم
أقل الطلبة
الدكتور الشيخ علي سميسم

دار ومكتبة البصائر
بيروت

دار إيوان
بيروت



مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمينَّ، رَبّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا، رَبّ الْعَرْشِ الْعَظِيم، رَبّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، رَبّ الشِّعْرَى، رَبّ الْمَشْرِقَيْنِ، رَبّ الْمَغْرِبَيْنِ، رَبّ الْفَلَقِ، رَبّ النَّاسِ.

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

والصلاة والسلام على خير الخلق وأكملهم، وأعرفهم، جامع النبوة والرسالة والولاية أبي القاسم محمد ﷺ، وعلى آله الأئمة خزان أسرار الوحي معادن العلم خلفاء الله تعالى في أرضه، وعلى أصحابه المنتجبين الميامين.

عزيزي القارئ بين يديك باكورة تقريرات الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد الصدر قدس سره ولهذه السطور قصة أحلت تفاصيلها إلى مذكراتي التي آمُل ان ترى النور في يوم من الأيام لكي تتعرى المواقف ويتعرى السلوك لصاحب المذكرات أولا، ولأغلب من تعاملت معهم في حياتي الماضية قليلة الأيام، كثيرة الأحداث.

عندما أكملت كتابة هذه التقريرات قبل ربيع الأول من عام ١٤١٧هـ، أَنِس

بها أستاذي السيد الشهيد قدس سره كثيرا فهي تقريراته الأولى بيدِ أول طالب من طلابه يقدمها بين يديه، فقام بعرضها ـ على منضدته في جامع الرأس الملاصق للمرقد العلوي الشريف ـ أمام جميع طلبة البحث الخارج، محفزا إياهم على الكتابة والجد والاجتهاد، وبعد ذلك قرّض بقلمه الشريف هذه التقريرات، وأوعز إلى الشيخ وليد البغدادي ليخطها بخط جميل في دفتر كبير، وبعد ذلك قام السيدان الجليلان: سماحة السيد جعفر(دام عزّه) نجل الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، وسماحة السيد مقتدى الصدر(دام عزّه) بتنضيد التقريرات كمبيوترياً وذاك بأمر سماحة السيد الأستاذ قدس سره، تمهيداً إلى طباعتها، وكانت مسألة الطباعة ليست بالسهلة في ظل نظام الطغيان والظلم.

وبعد أكثر من سنة يُطبع كتاب منهج الأصول، لسماحة السيد الأستاذ قدس سره، ويُذكر هذا المبحث في الجزء الثالث منه، إلا أنه جاء مختصرا جدا، ولم يُثني عزمي عن طباعة هذه التقريرات لما فيها من فوائد الأستاذ قدس سره التي ذكرها في درسه المبارك ولم يذكرها في كتابه وهو قدس سره أشار إلى ذلك بقوله: «إنني بكل تأكيد ذكرت أمورا في الدرس غير موجودة في الأوراق التي كتبتها عن درسي، والتي هي مسودة هذا الموضوع، وبذلك اندثرت ودخلت في طي النسيان بالرغم من أهميتها، أو الكثير منها، وهي أمور موزعة خلال كثير من المسائل بل كلها تقريبا»[1]، وكان سماحة السيد الأستاذ قدس سره يرى ان الفائدة العلمية تكتمل من تأليف الأستاذ، وتقرير الطالب، فلذا يقول قدس سره: «إنه في الإمكان صدور المطالب التي يتم تدريسها في هذه الدورة لعلم الأصول على شكلين، إما بيد مدرسها، هذا العبد الخاطئ، وإما بيد بعض فضلاء الطلاب على شكل ما يسمى بالتقريرات في مصطلح الحوزة الشريفة، وأي من ذلك حصل فهو فوز ونعمة،

(١) منهج الأصول / محمد الصدر / ج١/٣.

فتكتمل الدورة بالتدريج من كلا الشكلين لا من شكل واحد، وهذا مما لا ضرر منه على أية حال، وحسب علمي، فان كلا الأمرين تحت الإعداد في الجملة...»[١].

وهذه التقريرات التي بين يديك تشير إلى أمرين مهمين:

الأول: تفرد السيد الأستاذ قدس سره بمصطلح مهم في تاريخ علم أصول الفقه، ألا وهو (الإيهام التكويني).

الثاني: عرض أهم نظريات السيد الأستاذ قدس سره ألا وهي (نظرية الإرادة الحرة)، وهي المختارة من بين نظريات البحث.

ومن اللطيف ان أتذكر ـ استطرادا ـ كتابتي لمبحث (المشتق) من تقريرات السيد الأستاذ قدس سره إذ قدّمته إلى أستاذي، وكان قد تقدم للسيد الأستاذ قدس سره تقريران آخران لشيخين من طلبة البحث الخارج مع تقريري، وبعد ان أطلّع سماحة الأستاذ على كتاباتنا جميعا، قال ـ علناً وفي أكثر من مجلس ـ: «إن خير من كتب تقريراتي هو الشيخ علي سميسم»؟ وما نقلي لقول السيد الأستاذ قدس سره طلبا للتفاخر أو غير ذلك من أمور الدنيا، بل هي نفثة من نفثات جراحات الماضي والحاضر، ولا بُدَّ لِلمَصدُور ان يَنفُثَ، وومضة من ومضات الأسرار الكثيرة في صدري الجريح وإشارة لظلم، وكم غُصةٍ سوّغتُ رِيقَها عنكَ، وزيف وتلاعب بعض العمائم ـ عليهم ما على أصحاب السَّبت ـ وفي كفهم مِن رُقى إبليسَ مفتاحُ، والتي أحيل تفاصيلها كما أسلفت إلى مذكراتي ان بقيت الحياة.

بيد ان السيد الأستاذ قدس سره تراجع عن تقريظه في أواخر أيامه ـ على بحث الأمر بين الأمرين ـ وطلب مني عدم نشر تقريظه على هذه التقريرات، والسبب

(١) منهج الأصول / محمد الصدر / ج١/ ٤-٥.

عنده ان العبارة لم تكن وافية بالمضمون كما ينبغي، فلذا طُبعت الطبعة الأولى بعد استشهاد السيد قدس سره مباشرة بدون تقريظ السيد الأستاذ قدس سره، وعلى أثر ذلك تمّ اعتقالي من قبل مدير أمن النجف (اللواء سعدون)، ـ وفي تلك الفترة تكرر اعتقالي مرات عديدة ـ وكانت تلك الطبعة ارتجالية ممتلئة بالأخطاء، فأعدت تصحيح هذه التقريرات، المرة الأولى، في الصحن الحيدري الشريف تحت قنابل ورصاص الأمريكان، في انتفاضة النجف الأشرف التاريخية، وكنتُ قطب رحاها، ومع كل تفاصيل تلك المرحلة كنت أُصحح ما كتبتُ من هذه التقريرات.

والمرة الثانية بعد ان هدأت الأمور وابتعدت قليلا عن القرار السياسي ـ للخط الصدري ـ.

ووفاء لسيدي وأستاذي الشهيد قدس سره لم أنشر تقريظه في هذه الطبعة أيضاً.

وبعد كل ما صححت، أقول: ان ما يجده القارئ العزيز من دقة في المطالب ومتانة بالعرض وسموّ في التفريعات العلمية فهو من السيد الأستاذ قدس سره، وما يجده القارئ العزيز من استطراد وركاكة وضعف وتكرار فهو من كاتب هذه السطور الراجي عفو ربه.

والجدير بالذكر ان السيد الأستاذ قدس سره أعتمد على رأيين في مباحثه الأصولية أخذا وردا، وهما آية الله العظمى السيد الخوئي قدس سره، والشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره لِما يعتقد فيهما من عمق ودقة وتجديد، فلذا يقول «إنني اعتمد في العرض والمناقشة بشكل أساسي على مطالب اثنين من أساتذتي هما الأهم منهم في طريق التربية الحوزوية والعلمية لهذا العبد الخاطئ، وهما المحققان الجليلان: الخوئي والصدر، حيث عبّرت عن الأول بالأستاذ المحقق، وعن الثاني بسيدنا الأستاذ، ومن الواضح ان مناقشة الآراء دليل احترامها وإبراز الإخلاص لها، وليس فيها أية خلة، بعد ان عودتنا أجيال العلم

في الحوزة الشريفة على حرية المناقشة والتفكير، وبها يثرى ويتنامى الفكر الإسلامي ألإمامي»[١].

وما التوفيق إلا من عند الله العزيز القدير.

علي سميسم
النجف الأشرف/ ١٤/ شعبان / ١٤٢٩

(١) منهج الأصول / محمد الصدر / ج١/ ٤.

مقدمة الطبعة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ سيد المرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد:

في مدة من الزمن ـ ليست بالقليلة ـ وأنا أقلب صفحات كتب علم الفلسفة وعلم الكلام، قديمها وحديثها، من العهد اليوناني قبل الميلاد، إلى ازدهار هذه العلوم في العصور الإسلامية، إلى ما يسمى بنهضة الفلسفة الحديثة، حتى وضعت كتابي المخطوط (نافذة فلسفية)، ولكن الذي أثارني وشغل بالي، وأنا في هذا الخضم، قضية كلامية، ألا وهي (الجبر والتفويض) وبعد اقتناعي الكامل ببطلانها، علمتُ بالمَخلَص، ألا وهو (الأمر بين الأمرين)، ولكنني آمنت به تعبدا، وبقيت أبحث لأُشبع فكري الحر الذي يُحاول ان يقتنع عقليا بحقيقة هذه النتيجة على ماهيتها وكيفيتها وتطبيقها على أرض الواقع، فشمرت عن ساعد الجد بعزيمة صُلبة، وأخذت أدقق وأبحث ولكن كلما التمست بصيص نور خبا، وكلما مسكت خيطا انقطع.

وبعد جهد جهيد، وبعد حثيث التوالي، عدت بخفي حُنين، وكأني المنبتَ لا أرضا قطعَ ولا ظهرا أبقى، وكأن هذه القضية الكلامية من الدواهي في الآفات تهترس، ولكني كررت النظر مراراً، وكأنها الحرب، أشدد و أعيد الكرة تلو الكرة و أنا منه كحاقن الإهالة، و عدت كأني ملك مهزوم، أخط الثرى بأناملي، صريع هواجس وأفكار وتأملات وأنا الذي أكل الرأس وأنا أعلم ما فيه، فأخذت أصبّر نفسي، وأقول ان السلامة منها ترك ما فيها، ولكن ان أنا تركتها فهي لازالت تطاردني وتتشبث.

وإذا أنا في درس أصول الفقه وتحت منبر سماحة آية الله العظمى السيد الصدر (دام ظله الوارف).

وبعد ان انتهى من مطلب في مباحث الألفاظ، قال بعد الدرس: هنا إشارة إلى قضية كلامية لها ربط في علم الأصول هي (الجبر والتفويض) و(الأمر بين الأمرين)، هل تريدون الخوض فيها أم نمر عليها مرّ الكرام؟ وكأن صوته في أذني الصاعقة!! وإذا بي أصرخ، بل نخوض فيها..

لعل الدواء هاهنا، أين علم الأصول من علم الكلام اليوم! أما وإن الخصاص يُرى في جوفها الرقم.

وإذا باليوم الثاني يبدأ، بعد ان قضيت الليل على فراش من قتاد، أُطالع نجومَ السعد ليوم غد... حتى إذا بدأ، وحان الوقت واعتلى السيد المنبر، وإذا به سيدها الألمعي، وناطقها اللوذعي وبطلها المنجذ، وجذيلها ألمحكك وعذيقها المرجب، وما ان تعمق بالتفصيل والتوضيح، عرفت انه النقّاب الكاشف عن النِقاب، العالم بمنابت القصيص.

وما ان لاحت أعلام النتائج وأخذت العروق ترتوي بعد الجدب وأخذت الأرض زخارفها بفضله، فالقاها أمامنا، نسيج وحده، وفريد دهره، يتيمة بين

الدرر فجبرت منا ما انكسر.

وكأن أبيات جدنا المغفور له آية الله الشيخ محمد حسن سميسم، هذا محلها ولهذا نظمها حيث قال:

حبتك دنياك أقصاها وأدناها يا نور أكمام ناصيها وأعلاها
يا نور وادي طواها قد طوى أرجا ريا شمائلك الدنيا ورياها
يا باب حطتها يا سمت كعبتها يا طور سينا سناك اليوم غشاها
يا مَن أراه كموسى واليراع غدا أفعى ولكن على الأطراس مسعاها
يراعة نفثت بالسحر فالتقفت من كل مسألة للفضل معناها
يراعة لا ترى في العلم خافية إلا وقد أودعتها جهرة فاها
يراعة هي للباري تجيد ثنا مهما أجاد لدى الميدان مجراها
يراعة قد غدت تجري على قدر باسم المهيمن مجراها ومرساها
يا أيها الفلك الأعلى لقد حسدت أرض بنعلك قد شرفت حصباها
ما الطود والشمس والبدر المنير علا أعدها لك أمثالا وأشباها
أنت الصدوق المفيد المرتضى شرفا أبو المكارم أغلاها وأعلاها
لولاك ما استحسن الصاغون مدحتنا وإنهم لم يهزوا العطف لولاها
مُرْ وانهَ واحكم وطل مجدا وسد شرفا فأنت أرجحها علما واتقاها
كمقلة أنت مرأها الخلائق أو كمهجة أنت قد أصبحت سوداها
قرّت عيون بني الآمال فيك فقد أصبحت ملجأها طرا ومأواها
فلتغدون عفاة الناس هاتفة بالحجة القائم المهدي مولاها
ولتسألن المنى أهل الرجاء من القرم النبيل سمي المصطفى طه
قوم هم كشموس الأفق مشرقة لكنها ليس تغشى العرب تغشاها
قوم سمو هامة العيوق مكرمة فباهل المجد فيهم والعلا باها
هم الدواء لمن والاهم وهم داء عضال لمن في ذمهم فاها

وبما إننا في مبحث من مباحث أصول الفقه، وليس في علم الكلام، أو علم الفلسفة، والقضية التي نحن بصددها قضية كلامية؟ فكان لابد ان أبيّن سبب ورودها في هذا العلم ومناقشتها من زاوية أصولية.

فكان في الفصل الأول: بيان الربط بين مسألتي (الطلب والإرادة)، و(الجبر، والتفويض) لبيان مدى العلقة والربط للدخول في هذا الباب.

ثم في الفصل الثاني: بيان نظرية الجبر.

ثم في الفصل الثالث: بيان نظرية التفويض.

ثم الفصل الرابع، بيان نظرية الأمر بين الأمرين.

وقد قسمت الفصل الرابع إلى مباحث،فكان في:

المبحث الأول: عرض الأطروحات المحتملة للأسباب القهرية.

المبحث الثاني: عرض الأطروحات المحتملة للأفعال الاختياري.

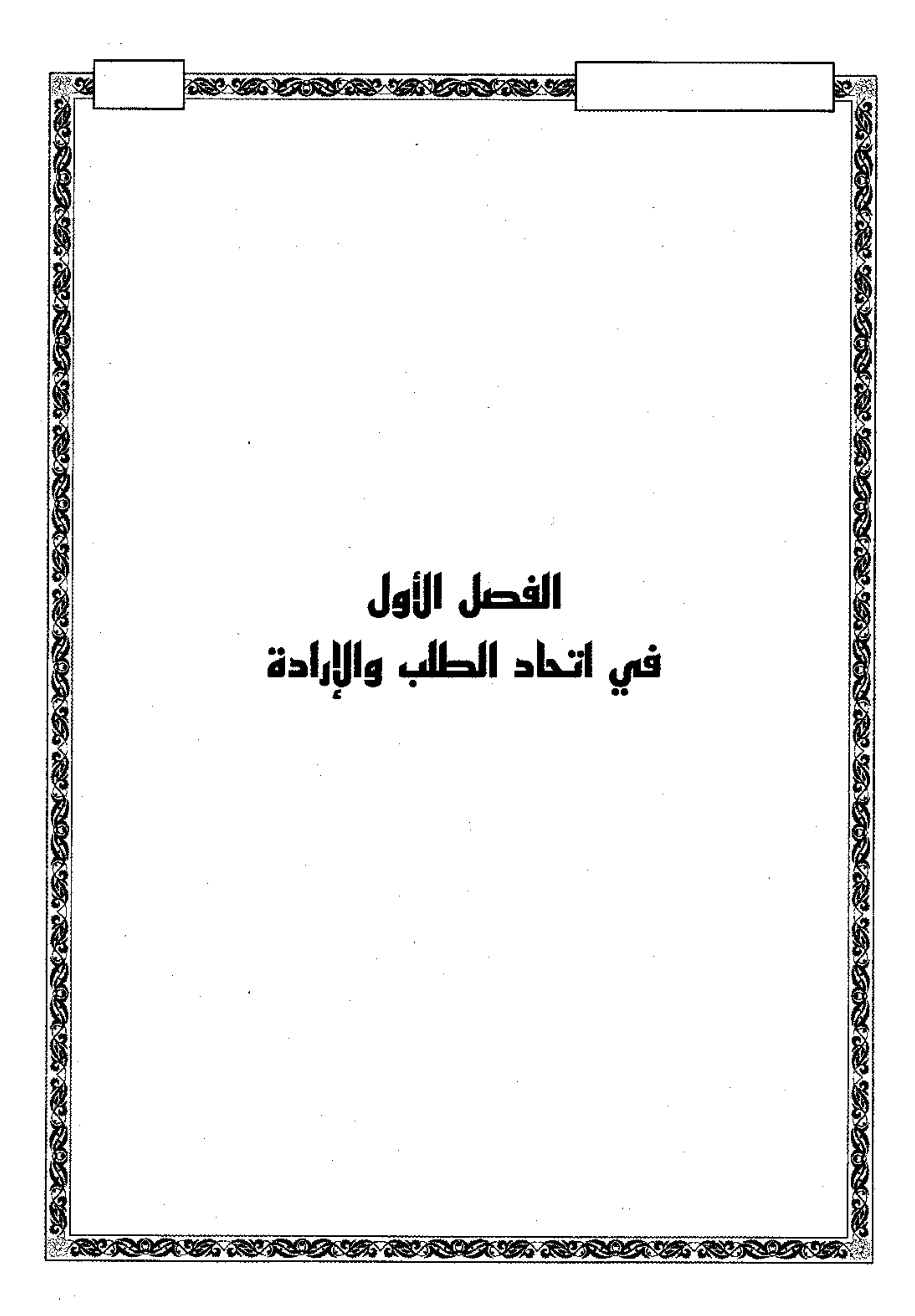
المبحث الثالث: تطبيق الأطروحة المختارة على الأطروحات السابقة، لبيان ثبوتها ومتانتها من شتى الوجوه.

وتضمّن كل فصل المناقشات والإشكالات، وأجوبتها الممكنة في البحث للوصول إلى ما هو أسمى.

هذا، وما التوفيق إلا من عند الله العزيز القدير.

علي سميسم

النجف الأشرف/ ٥ / ربيع الأول / ١٤١٧



الفصل الأول
في اتحاد الطلب والإرادة

اتحاد الطلب والإرادة

وأفضل من عنونها هو السيد الأستاذ[١] حيث قال: «وقد وقع البحث عند المحققين في ان الطلب المفاد بالأمر هل هو عين الإرادة أو غيرها وهل هو أمر نفساني كالقدرة أو فعل نفساني أو فعل خارجي»[٢].

ومن هنا وقع الكلام في تحقيق النسبة بين الطلب والإرادة، هل هو نفسها أم لا؟ فانجر الحديث الأصولي إلى حديث كلامي وقع بين الاشاعرة والمعتزلة.

وقد نسب الاشاعرة إلى التغاير، والمعتزلة إلى الاتحاد، واستدل الاشاعرة بأدلة عديدة وكان احد أدلتهم مبني على مبناهم في الجبر ـ الذي أدى إلى انجرار المطلب إلى مسالة **الجبر والاختيار** ـ وذلك أنهم قالوا إننا نركّب مقدمتين:

الأولى: إن الإرادة التشريعية المولوية لا يمكن ان تتعلق بفعل غير مقدور للعبد، مثل: الطيران إلى السماء ـ سلبا وإيجابا ـ.

الثانية: إن أفعال العباد مخلوقة من قبل الله سبحانه وتعالى، وليس لهم قدرة عليها ـ سلبا وإيجابا ـ.

---

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقريرات الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر(قده) / تأليف: السيد محمود الهاشمي / ج٢ / ٢٧.

فيثبت انه يستحيل تعلق الإرادة التشريعية من قبل الله سبحانه وتعالى بأفعال العباد، مع انه لا إشكال في تعلق الطلب من قبله، فانه قد طلب (الصلاة والصيام)، إذن فالطلب غير الارادة.

ونجيب على ذلك: بعد الالتفات إلى ان هذا البرهان المنقول عن الاشاعرة، إنما هو من عندياته[1]، وليس من الاشاعرة، لوضوح، أنهم لا يقولون باستحالة تعلق الأمر بغير المقدور.

فان محذوره هو محذور الجبر نفسه.

فان من يقول بحجية (العقل العملي) يقول بهما معا.

ومن لا يقول به ينفيهما معا، ولا معنى لان نقول بأحدهما دون الآخر، إلا إذا كان المراد إلزام خصومهم - المؤمنين بالعقل العملي - إلا انه خلاف ظاهر العبارة من حيث ان مبناهم على تعدد معنى الطلب والإرادة لمثل هذا البرهان، إذن فهو معتمد لديهم وليس للإلزام فقط.

نعم انه لم يثبت ان القول بتغاير الطلب والإرادة يبتني على القول بالجبر أصلا، فلعلهم استدلوا بقواعد أخرى، قد تكون صحيحة.

وإما الاستطراد إلى البحث (عن الجبر والتفويض) فلعله باعتبار ذكر الاشاعرة لها، وهم احد أطراف الخلاف فيها، إذ ان الخلاف الرئيسي معهم هو (الجبر والتفويض).

فتعرضوا للخلاف الرئيسي كما تعرضوا للخلاف الجانبي - وبمناسبته- ولا يتوقف ذلك على اعتبار ان مقدماته تقتضي ذلك.

---

(١) الشيخ كاظم الآخوند - صاحب كفاية الأصول.

وبهذا نعرف ان من يقول بعدم اتحاد الطلب والإرادة ليس يلزم ان يكون جبرياً ولا ناصراً للأشاعرة.

ومن هذا تعرض (صاحب المحاضرات)[١] إلى بحوث عديدة مثل:

١- اتحاد الطلب والإرادة

٢- الكلام النفسي

٣- البحث في إرادة الله سبحانه وتعالى

٤- بحث عن الجبر والتفويض

وعلى هذا يطول بنا البحث كثيرا وأنا عازم على ذكر ما يلي:

١- اتحاد الطلب والإرادة من زاوية اصولية.

٢- مبحث الجبر والتفويض من زاوية كلامية.

المورد الأول: اتحاد الطلب والإرادة

وفيه مراحل:

المرحلة الأولى: إن ظاهر العنوان الذي نصوا عليه، موجود في.(**الكفاية**)[٢] وفي (**المحاضرات**)[٣] وهو البحث عن المعنى اللغوي- الموضوع له- لكل منهما، هل هو معنى واحد أو متعدد؟

---

(١) محاضرات في أصول الفقه ـ تقريرا لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره/ بقلم: آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض/ج٢/١٨ وما بعدها.

(٢) كفاية الأصول / الآخند الشيخ محمد كاظم الخراساني ت١٣٢٨هـ / ط١ / مطبعة مهر- قم/ ١٤٠٩هـ / ٦٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه/ لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره/ بقلم: آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض/ ج٢/ ١٣.

فان كانا معنى واحدا، كانا بمنزلة المترادفين، وان لم يعترف بذلك المشهور صراحة على الرغم من قوله بالاتحاد. مع انه يمكن جعل الكلام على مستويات أهمها اثنان:

الأول: ان ما هو مصداق بالحمل الشايع لأحدهما، هو مصداق بالحمل الشايع للأخر(كالإنسان الناطق والضاحك) على الرغم من تغايرهما مفهوما.

ودليل المشهور ـ كأنه ـ لا يُثبت أكثر من ذلك عندما يقولون: إننا لا نجد في أنفسنا إلا شيئاً واحداً، ولا نرى احدهما منعزلا عن الآخر[1].

الثاني: إنهما وان تعدداً مفهوماً ومصداقاً إلا أنهما متساوقان وجوداً بمنزلة العلّة والمعلول، فإذا وجد احدهما وجد الآخر بالضرورة إلى حد قد يجد العرف استئناس من احدهما بالآخر إلى حد ينسجم عُرفا اتحادهما أو ما هو بمنزلة الاتحاد.

المرحلة الثانية: إن المشهور، بل إجماع المتأخرين تسالموا على ان الأمر أو هيئة

---

(١) ظ: إفاضة العوائد / السيد الكلبايكاني ت١٤١٤هـ/ ط١/ مطبعة مهر- قم/ ١٤١٠ هـ/ ج١/ ١٠٣.

ظ: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول / الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي ت ١٤٠٠هـ/ أشرف على طبعه وصححه: محمد عبد الحكيم البكاء/ مطبعة: ستاره/ ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م/ ج١/ ٣٢.

ظ: تحريرات في الأصول / السيد مصطفى الخميني ت ١٣٩٨هـ/ ط١/ مطبعة مؤسسة العروج/ ١٤١٨هـ ـ ١٣٧٦ش/ ج٣/ ٦٤.

ظ: تسديد الأصول / الشيخ محمد المؤمن ألقمي/ ط١/ مؤسسة النشر الإسلامي/ ١٤١٩هـ/ ج١/ ٢١٦.

الأمر موضوعة للطلب، فإذا ضممنا له المقدمة المشهورية ـ اتحاد الطلب والإرادة ـ ينتج ان الأمر موضوع للإرادة. أما مفهوما كما هو ظاهر العنوان، أو مصداقا كما هو ظاهر الدليل.

فهل يعترف المشهور بذلك؟

أو انه يفكر بإمكان فصل المسألتين؟

لان أحداهما أصولية، والأخرى كلامية، مع انه لا يمكن الفصل بينهما لرجوعهما إلى مسالة لغوية واحدة.

المرحلة الثالثة: إننا ينبغي قبل النظر في المحمول الذي هو الاتحاد وعدمه، ان ننظر إلى الموضوع الذي هو الطلب والإرادة فما هو الطلب؟، وما هي الإرادة؟

وإذا نظرنا إلى بحث الأصوليين ـ كأصوليين ـ لا نجد أنهم بحثوا شيئا من ذلك، كأنهم لم يعرفوا الطلب، ولم يعرفوا الارادة.

نعم: اعتمد متا خروا المتأخرين (كالمحاضرات)[1] على اللغة إجمالا لكن مقتضى القاعدة الأصولية عندهم هو الإعراض عن التعريفات فيكون بوسع الباحث الأصولي ان يقول ما يشاء لأنه يعرّفها حسب فهمه.

فالمسالة تعود إلى الوجدان لا إلى البرهان[2]، لكن المسالة لابد ان تأخذ من مصادرها الاصلية.

إذ نجد الطلب معرّفا باللغة وحاصل مرادهم هو (التسبيب) إلى شيء ما، أو

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض/ ج٢/ ١٥.

(٢) ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ١٥.

هدف، أو مطلوب معين ومثلوا له بطلب (الدابة الشاردة) و(العبد الآبق)[١]- وبعد شيء من الخصوصية- يمكن ان نتصور له مصاديق عديدة منها (معنوي أو باطني) ومنها (ظاهري).

فمن الباطني: التفكير المنتج للاستنتاج أو قل البرهان المنتج للنتيجة.

فان مقدمات البرهان تكون طلبا للنتيجة، ومنه طلب الحقيقة ويكون بالطلب العقلي. ومنها الطلب الروحي، أي للوصول إلى الكمال من بـــــاب ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾[٢]، وفي بعض الروايات (اطلبني تجدني)[٣]، أي الطلب الروحي والرياضة الروحية.

ومن الظاهري: الطلب الخارجي: أي التسبيب بالعمل والقول إلى نتيجة معينة، مثل: طلب العلم، وطلب المال، أي التجارة، وطلب الدابة الشاردة، والعبد الآبق.

ومنها الطلب التشريعي: وهو التسبيب إلى فعل الآخر بعنوان: ان المرء غير مسلط على إرادة الآخر وإنما هو مسلط عليه عن طريق توجيه الأمر اليه.

فالأمر طلب تشريعي لاستهداف ان يفعل الآخر فعلا ما، إجابةً لطلب الأمر،

---

(١) الطلب: محاولة وجدان الشيء وأخذه، ورد ذلك في: لسان العرب / ابن منظور/ باب الضاد.
القاموس المحيط / الفيروز آبادي / فصل الطاء.
كتاب العين / الفراهيدي/ باب الطاء واللام والباء.
المقاييس في اللغة / ابن فارس/ باب الطاء واللام.

(٢) الإسراء/ ١٩.

(٣) ورد في الأثر، يقول الله تعالى: «يا ابن آدم اطلبني تجدني فان وجدتني وجدت كل شيء وان فتك فاتك كل شيء وأنا أحب إليك من كل شيء»، ظ: تفسير ابن كثير/ ابن كثير / ج٢ / ٣١٤.

بعد العجز عن ان يحركه بإرادته التكوينية. إذن فيحركه بالإرادة التشريعية والطلب التشريعي، قائلا: افعل، أو أريد ان تفعل.

ولا يقال ان الله تعالى قادر على ان نفعل بالإرادة التكوينية، وبها يستطيع ان يتوصل إلى الناتج نفسه فيكون ذلك مغنيا له عن الإرادة التشريعية والطلب التشريعي.

فنقول لماذا أمرنا ونهانا؟

لان ذلك يستلزم الجبر على معنى (إن الله يريد ان نفعل فنفعل) وهذا عين الجبر.

فحينما ينسحب الجبر بحكمة الله ورحمته، وهو قادر عليه ولا يطبقه لحكمته وعدله. فيكون جل جلاله في طول هذا الاختيار غير قادر ان يحركنا بالإرادة التكوينية. لأنه ليس من المصلحة ان يحركنا بالإرادة التكوينية، فيكون أمره جل جلاله منحصرا بالإرادة التشريعية، لأنه هو الأصلح لحاله وهو غني عن العالمين، وهذا هو الطلب والتسبيب لشيء ما.

أما **(الإرادة)** فلم أجد لها تعريفا[1]، فأرسلها (اللغويون والأصوليون) إرسال المسلمات، لكن ما ينبغي ان يقال في احتمالات معناها على مستويات عديدة أهمها:

الأول: الحاجة، مثل: الجوع، والعطش، والفقر، ونحو ذلك.

لكن هذا في نفسه لا ينبغي ان يكون صحيحا، لان الحاجة علة الإرادة وليست هي الإرادة.

---

(١) جاء في كتاب: القاموس المحيط / الفيروز آبادي/ في باب الدال ـ فصل الراء ـ الرُّود: الإرادة: المشيئة.

بمعنى ان الجائع يريد الشبع والعطشان يريد الري لا انه هو الارادة.

نعم بعد الخلط العرفي والتسامح العرفي بين العلّة والمعلول لمدى اتصالهما وتساوقهما أمكن ان نقول: ان هذا عين هذا، لكن حينما ندقق به لا نجد لها وجها صحيحاً.

الثاني: التسبيب، وهي بهذا المعنى مساوقة لمعنى الطلب، لما بيناه سابقا في معنى الطلب. وبهذا توصلنا إلى اتحاد الطلب والإرادة، ومن هنا نجد ان استعماله فيه عرفي فمن جملة مصاديقه قوله في بعض الأدعية (ومن أرادني بسوء فارده)(1) أي من طلبني بالسوء أو تسبب لي بالسوء فارده.

إلا أننا لو دققنا بدرجة أكثر أمكننا ان نقول ان الإرادة تتعلق بالهدف. فان الجائع يريد الحصول على الطعام والعطشان يريد الحصول على الماء، فيتسبب للحصول عليه، فالتسبب معلول الإرادة وليس هو الارادة.

الثالث: الهدف، أو النتيجة، وهو الحصول على الطعام أو الحصول على الماء ـ فانا أريد ذلك الشيء- ومنه العلم المطلوب، اوالمال المطلوب، أو الكمال المطلوب، فإنها كلها أهداف، أي نتائج مطلوبة، لكن لو لاحظنا معنى الإرادة وجدانا نرى ان الإرادة هي المحركة للعضلات

---

(1) ظ: فضل الكوفة ومساجدها / محمد بن جعفر المشهدي ت في القرن السادس الهجري/ تحقيق: محمد سعيد الطريحي / الناشر: دار المرتضى ـ بيروت / ٧٨.

ظ: المزار/ محمد بن المشهدي ت ٦١٠هـ / تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني/ ط١ / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم / ١٤١٩هـ / ١٧١.

ظ: فقه الرضا / علي بن بابويه ت ٣٢٩هـ / ط١/ المؤتمر العالمي للإمام الرضا (ع) ـ مشهد المقدسة / ١٤٠٦هـ / ٤٠٥.

ظ: المزار / الشهيد الأول / ط١ / مؤسسة الإمام المهدي(عج)- قم المقدسة/ ١٤١٠هـ/ ٥٧.

ظ: المصباح / الكفعمي ت ٩٥٠هـ / ط٣/ مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ـ بيروت / ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م/ ٤٨٦.

وهي الجزء الأخير الذي يحمل صاحبه على التحرك.

فالأهداف البعيدة حيث كانت غير حاصلة فعلا، فهل يعقل ان تكون هي محل الإرادة؟ كلا.

إذن لا يمكن ان تكون متعلقة مباشرة للإرادة، يضاف إلى ذلك ان هذه الأهداف في الحقيقة معلولة للإرادة، أو هي مرادة، وليست انها هي الإرادة، فان كانت مباشرة، كما لو كان الطعام أمام الجائع كانت متعلقة للإرادة.

أما إذا كانت غير مباشرة، فان كلا الإشكالين موجودان فيها. حيث لا يمكن ان ننالها بسرعة، يضاف إلى ذلك ان العينية بينها وبين الإرادة غير متحققة.

الرابع: الإرادة المحركة للعضلات. أي الجزء الأخير من مقدمات الفعل الاختياري، فذلك يسمى الإرادة وهذه الإرادة هي الإرادة القوية والفاعلة تَنظم إلى القدرة المودعة في الإنسان فتنتج العمل.

بيد ان غير القادر قد تحصل له إرادة ولكنه عاجز عن التنفيذ، فنعبر عنها بالإرادة العلية، وهي مصداق تام لمفهوم الارادة. وليس كل شوق في النفس هو إرادة، هذا هو المعنى الاصطلاحي ـ وهو الاصطلاح في المنطق، وعلم الكلام ـ لأمرين:

الأمر الأول: إن لنا ان نبني على صدقه بسكوت أهل اللغة عن معنى الإرادة فلو كان لهم غير المعنى الوجداني، لقالوه، وحيث لم يقولوا شيئا، فكأنهم حولونا على الوجدان، والوجدان يقتضي ذلك.

الأمر الثاني: إن الإرادة العلية هي المصداق الحقيقي للارادة.

الخامس: الإرادة الاقتضائية.

أو قل: المعنى الجامع للإرادة العلية والاقتضائية.

أو قل: الإرادة الاقتضائية سواء أوصلت إلى مرحلة العلية ـ كما لو وجد شرطها وانتفى مانعها ـ أو لم تصل. وهذا هو الذي يظهر من مطاوي كلمات (المحاضرات): انها هي الشوق المؤكد[١].

هذا بحسب الوجدان الساذج، إذ أوضح ما يقال فيه: انه على خلاف الوجدان، من حيث ان الشوق شيء والإرادة شيء آخر.

إذن فالوجدان حاكم بصحة السلب، ان الشوق ليس بإرادة ما لم يبلغ درجة العلّية.

قد يقال: ان الشوق قد يتصاعد في نفس الإنسان إلى حد يكون علّيا، ولكن قد يكتشف الإنسان نفسه عاجزا عن التنفيذ ـ كالذي يبحث عن الماء ويجد نفسه عاجزا عنه ـ ولكن تتصاعد عنده الإرادة إلى حد فاعل فيصدق عليها الحمل على انها إرادة عند العاجز.

جوابه: انه لا يصدق عليها إرادة. بل من المستحيل وجود الإرادة العلّية عند العاجز لفرض وجود المانع. وإنما هو مجرد شوق، والشوق معنى مشكك فهو يشمل القليل والمتوسط والكثير. أو انه إرادة فاعلة لتنفيذ المقدمات مع الغفلة عن العجز عن النتائج. أما ان تكون إرادة لما هو غير المقدور أو تحت العجز أو عدم الإمكان، فهذا غير ممكن. إذن فهي ليست علّية، فهي ليست ارادة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره/ تاليف: : آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ٣٥.

بعد هذا يحسُن التعرض لبعض مما ورد في **محاضرات الشيخ الفياض**:

منها: إن قسما من الأصوليين أو المشهور منهم بما فيهم (صاحب الكفاية) قسموا الإرادة إلى: الإرادة الحقيقية والإرادة الإنشائية[1] وفي مقابل ذلك قالوا ان الطلب ينقسم على: طلب حقيقي، وطلب انشائي.

ولا بد أنهم يريدون من الوصف ـ بالحقيقي ـ الجهة الباطنية والنفسية، ويريدون بالطلب الإنشائي إبرازه وبيانه باللفظ على تفصيل ربما أشير اليه.

فهنا أكثر من نقطة:

النقطة الأولى: إذا أمر المولى بأمر، فهل هناك أربعة أشياء: طلب حقيقي، وإرادة حقيقية، وطلب إنشائي، وإرادة إنشائية؟ أو يوجد شيئان فقط؟ شيء في النفس يكون مبرزا في الخارج. يعني إرادة داخلية مبرزة بالأمر التشريعي للغير. بناء على اتحاد الطلب والارادة.

فإذا قلنا ان الطلب والإرادة بمنزلة المترادفين حقيقة. فيكون ما في الباطن إرادة حقيقية وطلب حقيقي، وما هو في الظاهر اللفظ وهو طلب إنشائي وإرادة إنشائية. فأصبح كل منهما مصداقا لكل منهما. إلا ان الكلام الآن في اتحاد الطلب والإرادة وعدمه، وليس لنا ان نأخذ اتحادهما مسلما حتى نوافق على النتيجة. فاخذ الاتحاد مسلما مصادرة على الموضوع.

النقطة الثانية: نجد ان المحصل هو وجود إرادة حقيقية ولا توجد إرادة إنشائية لان المنشأ ليس بإرادة لأنه يصح السلب عنه، ويوجد طلب في

(١) محاضرات في أصول الفقه / محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ١٥، ١٧.

مرحلة الإنشاء ولا يوجد طلب حقيقي.

لأن ما هو في الباطن إنما هو إرادة وليس طلبا، ويصح السلب عن كونه طلبا.

إن قلت: إن المطلوب والهدف هو فعل الآخر، وفعل الآخر لا يوجد حتى يُطلب، أي يتسبب إليه. وهذا التسبيب له مرحلتان: مرحلة الإرادة، ومرحلة الامر.

إذن فالإرادة طلب أي تسبيب إلى وجود المعلول بالخارج من قبل الآخر، والأمر أيضا تسبيب وطلب، فلماذا نفينا عن الإرادة ان تكون طلبا؟

جوابه: إن في ذلك خلطا بين إرادتين، قد خلط بينهما مشهور الأصوليين جزما، ويستحيل اجتماعهما اصلا.

إرادة الهدف: هي إرادة فعل الآخر، نشا من إدراك مصلحةٍ في فعل الاخر. وينشا من ذلك إرادة أخرى، وهي إرادة توجيه الأمر للمكلف ليفعل. وهذه الإرادة الثانية طلب لأنها واقعة في طريق التسبيب إلى إيجاد الفعل. والأمر الناشئ منها أيضا طلب، لأنه أيضا واقع في طريق التسبيب إلى إيجاد الفعل من الاخر.

لكنهم لا يقصدون بالإرادة إرادة توجيه الأمر، بل هم يريدون منها إرادة فعل الاخر. فهل هذه الإرادة ينشا منها الأمر؟ كلا. بل الأمر ينشا من إرادة خاصة به، وليس من إرادة أخرى. فتلك الإرادة هي إرادة الهدف وليس إرادة الامر. وإرادة الهدف تقع في المرتبة السابقة للتسبيب له، وإرادة الهدف نفسه ليس تسبيبا للهدف، بل ينشا منها التسبيب وليس منها ينشا الامر. بل ينشا الأمر من إرادة ثانوية طولية: هي إرادة الأمر الناشئ من الرغبة في الهدف. فهنا خلط كبير بين

هاتين الإرادتين، وقع في كلام المشهور.

النقطة الثالثة: ربما يظهر من المشهور بان الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي هو جهة نفسية وليست جهة ذهنية، أي رغبة وشوق مؤكد، الذي هو معنى الارادة. وهي جهة نفسية وليست جهة عقلية. والعقل وظيفته الإدراك وانطباع الصور الذهنية فيه.

وهذا لا دخل له في الأمر وفي الطلب وفي التوجيه والتحريك للآخرين أو المكلفين، مع العلم ان المسالة ليست كذلك. لان (إرادة الهدف) ينشا منها مجموع علل الفعل الاختياري للأمر، الذي هو الأمر منها: إدراك الموضوع، أي لا أتوصل إلى صلاة زيد إلا بأمري إياه.

وكذلك: بادراك مصلحته والشوق إلى توجيه الأمر ويتصاعد الشوق إلى حد الإرادة العلّية. أي ان الإدراك العقلي داخل في هذه السلسلة وليس خارجا عنها. لان ما يسمى بالمِلاك الذي يجب طاعته، ليس هو إدراك المولى للمصلحة، بل هو إرادة المولى وشوق المولى، وهذا هو الذي يجب طاعته، اعني الشوق المبرز بالأمر، وباقي علل الفعل الاختياري، لا دخل لها في الطاعة.

وإنما الملاك الحقيقي هو:

أولاً: المصلحة بوجودها الواقعي لا بوجودها الذهني.

ثانيا: الإرادة المتعلقة بالعمل الموجودة في نفس المولى.

قد يُقال: إن المولى هو الله تعالى، والله تعالى ليس كنفس البشر، بل ذاته بسيطة من جميع الجهات وليس له انقسام على عقل ونفس، وظاهر وباطن ونحو ذلك.

جوابه:

أولا: خاطبنا سبحانه وتعالى بصفته عرفيا وبصفتنا عرفيين، فقد نزّل نفسه منزلة الفرد العرفي. وهذا الوجود المنزل متصف بصفات الإنسان، بذهن ونفس وعقل وإرادة، وإلا لكان الإشكال متوجها إلى نفس الإرادة التي هي من الحوادث والله منزه عن الحوادث.

ثانيا: إن هذه الأمور وان كانت مستحيلة بالنسبة لله سبحانه وتعالى إلا انها للأولياء ليست مستحيلة. لأنهم بشر مثلنا، أي يتصفون بصفات وملكات كل بشر. فيجعل الله تعالى الإدراك في عقله والإرادة في نفسه. فالملاك المطاع وان لم يكن موجودا على مستوى ذاته تعالى. إلا انه موجود على مستوى ذوات أوليائه عليهم السلام.

المناقشة الأخرى على (المحاضرات):

انه قال: «من الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان بالإرادة والاختيار، حيث انه عبارة عن التصدي نحو تحصيل شيء في الخارج»[١]، وقوله أيضا: «وأما من اشتاق إليهما فحسب وأراد فلا يصدق عليه ذلك»[٢] يعني (الطلب) إذ الطلب هو التسبيب لتحصيل الشوق خارجا والإرادة ليست كذلك، لأنها ليست أمرا خارجيا.

أقول: سبق ان بينا ان الإرادة الداخلية ليست طلبا، والطلب الخارجي ليس ارادة.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/ ١٦.

إذن، فلا يوجد أربعة أشياء. وإنما توجد إرادة في الباطن وطلب في الخارج، لكن هنا عبّر بالشوق ولم يعبر بالإرادة بصراحة ـ وذلك لأنه ابتلي بفرع معين ـ وذلك انه يحتاج إلى تصوير، ان الإرادة موجودة والطلب غير موجود.

فحينئذ تورط بالشوق الذي يمكن ان ينفك عن الطلب، لأنه غير محرك للعضلات، وإما إذا تصاعد الشوق وأصبح علة تامة، فمعلوله هو الطلب، لأنه يحرك العضلات نحو التسبيب لإيجاد الهدف وهو الفعل المطلوب. فيكون الطلب علة مباشرة لمثل هذه الارادة.

إذن، قصدنا من الإرادة الحقيقية انها هي التامة، وهي ملازمة للطلب دائما. وإذا أردنا تصور إرادة منفكة عن الطلب فذلك بتصور إرادة ناقصة غير منشئة، وغير منتجة لتحريك العضلات نحو التسبيب إلى الهدف، فيتورط بمثل هذه الكلمات.

ولكن يتوجه عليه هذا الإشكال: وهو قولنا ان الشوق بمجرده ليس بإرادة، وإنما الإرادة هي: الإرادة الفاعلة التامة المؤثرة بنحو العلية التامة، فالشوق ليس إرادة مهما كان مؤكدا. لأنه لابد ان لا يكون علة للطلب لوجود المانع أو لعدم الشرط.

ولو نظرنا إلى المعاني الثلاثة لاحتمالات اتحاد الطلب والإرادة، والتي هي:

أولا: اتحادهما مفهوماً.

ثانيا: اتحادهما مصداقا كاتحاد الإنسان والناطق.

ثالثا: كونهما علة ومعلول.

ولو التفتنا إلى هذه المعاني وجدناها على كل تقدير، لا يكون الشوق إرادة، لأنهما لو كانا متحدين مفهوما أو مصداقا، فإنما تلك الإرادة التامة وليست الناقصة.

وحتى على التقدير الثالث، وهو التلازم بين المصداقين ـ أيضا واضح ـ لأن التلازم، إنما يكون مع العلّة التامة والمعلول، وليس مع الناقصة.

ففي كل الصور الثلاث لا يصح كلام المحاضرات.

وينبغي ان نتنبه إلى:

أولا: يتحصل من كلام المحاضرات بعد نقل كلام (الشيخ الآخوند)[١] نقاط عديدة، ذكر منها في العنوان ثلاثة نقاط[٢]، وبيّن في المعنون أربع نقاط[٣]، وما مراده من النقطة الرابعة التي ليس لها وجود في العنوان؟ تحتاج إلى تأمل أو هو سهو من المؤلف[٤].

ثانيا: عرفنا ان الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني وليس منشأ بالأمر.

إذن فلا موضوع لما أفاده[٥]، من ان الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية[٦].

عرفنا ان الطلب هو تسبيب إلى شيء ما، فيصدق قوله ان الطلب عنوان للفعل الخارجي الذي هو سبب السبب، ومعدّ لهدف معين ونتيجة معينة.

---

(١) هو المحقق الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني قدس سره - صاحب كتاب كفاية الأصول المتوفى عام ١٣٢٩هـ.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/ ١٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٦-١٧.

(٤) يقول المقرر: هي جزء من النقطة الثالثة التي ذُكرت في العنوان، وافرد لها صاحب المحاضرات نقطة برأسها عند التفصيل.

(٥) المحقق الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني.

(٦) كفاية الأصول/ الشيخ محمد كاظم الخراساني/ ٦٥.

فيصدق على هذا الفعل انه طلب. وقد ذكرنا ان التفكير وتقديم المقدمات للفحص عن المجهول يصدق عليه انه طلب لأنه تسبيب إلى هدف.

أما دعواه: إن الطلب ليس منشأ بمادة الأمر.

نقول: في حدود الفكر الاعتيادي لمشهور الأصوليين ان الأمر بصفته إنشاء يكون له منشأ، لان الإنشاء بمنزلة العلّة والمنشأ بمنزلة المعلول عندهم. فلنا ان نتفحص ان الطلب هل هو منشأ بمادة الأمر أم لا؟

يقول مشهور الأصوليين خلافا للمحاضرات: ان الطلب منشأ بمادة الامر وذلك بان يأمر فيحصل الطلب، فيكون معلول الأمر هو الطلب.

بيد أننا نقول في ـ مقابله ـ: ان الطلب ليس منشأ بمادة الأمر، وإنما هو عنوان انتزاعي في طول توجيه الأمر، لما قلناه من ان الأمر تسبيب لإيجاد الفعل من قبل المامور.

إذن فيصدق عليه عنوان انتزاعي، فالأمر يصدق عليه عنوان الطلب والطلب ليس منشأ بالأمر بل صادق على للأمر من الخارج.

أما قوله: «فإذن لا موضوع لما أفاده من ان الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية»[1].

له عدة وجوه:

الأول: إن الفكرة حينما، تعرض ينبغي ان تكون في صورة البرهان، لها مقدمات ونتائج. وفي المحاضرات أعطى فكرة واحدة تصورية، وهي: ان الطلب ليس منشأ بمادة الأمر إذن فالإرادة الإنشائية ليست عين الطلب الانشائي.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/١٦– ١٧.

ومعنى ذلك: إننا نحتاج إلى ضم مقدمة أخرى غير موجودة في منطوق كلام المحاضرات وإذا ضممناها يكون له صورة، لكن مجرد ضم فكرة تصورية، هل ينقض برهانا سابقا؟ الجواب: لا، بل يحتاج إلى برهان بإزاء برهان، فهذه صغرى البرهان أما كبراه فهي غير موجودة.

إذن: انه حينما يبرهن على تغاير الإرادة الإنشائية مع الطلب الإنشائي كما هو المطلوب يحتاج إلى فكرتين:

الأولى: ما قاله: ان الطلب الإنشائي غير منشأ بمادة الأمر.

الثانية: إن هذه الصيغة لا تصدق على الإرادة، ولو صدقت لكانت الإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي. فلا بد من بحث عن صيغة أخرى للإرادة، يبرهن بها على ان الإرادة الإنشائية غير الطلب الإنشائي وليست عينه، كما عليه (الشيخ الآخوند)[1].

نقول: ليست الإرادة غير منشاة بالأمر بل هي منشاة بالأمر، والعنوان الانتزاعي المنطبق على الأمر هو الطلب. فتغايرت الإرادة الإنشائية مع الطلب الإنشائي. ولولا هذه الفكرة لما تحصل من كلام المحاضرات محصل حقيقي.

حينئذ هل هذه المقدمة الجديدة التي ضممناها ليتم بها البرهان ـ ان الإرادة منشاة بالأمر وليس الطلب منشأ بالأمر ـ صحيحة أم لا؟

أقول: **كلا**، الإرادة ليست منشاة بالأمر لأكثر من جواب:

أولا: ـ **وهو الأهم** ـ إن الإرادة صفة نفسية قائمة بالباطن، ولا ربط لها في اللغة والألفاظ اللغوية، بل هي ملكة قائمة بالنفس.

---

(١) ظ: كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني / ٦٥.

إذن فإنشائها بالأمر وغير الأمر وبيانها بالحكاية أو بالإنشاء أو نحو ذلك، إنما هو نحو إبراز وبيان لها، وليست هي عينها تنشا بالأمر. بل هذا مستحيل لان عالم الألفاظ غير عالم النفس، ووجود الإرادة في غير عالمها الحقيقي مستحيل.

ثانيا: يمكن ان يقال ان المُنشأ بالأمر ليس الإرادة بل هو المتعلق، فإذا كان الأمر متوجها للصلاة، كان المنشأ بالأمر هو الصلاة أو الصوم ونحوه، لان المتعلق هو المراد والمطلوب، والمأمور به.

فان قلت: ان المتعلق موجود وملحوظ في المرتبة السابقة عن توجه الأمر به فيلحظ هناك (ماهية الصلاة) فيأمر بها، وهي ماهية واقعية ذات وجود اسبق رتبة من الأمر. يتوجه إليها الأمر بعد فرض وجودها، ولا تكون منشاة بالأمر نفسه.

نقول:

أولا: ان المُنشأ بالأمر هو الوجوب وليس الإرادة، وهذا ما يفهمه العرف من الأمر، والعنوان المنطبق على الأمر هو الطلب وليس الارادة.

وليس للإرادة وجود هنا، لا بصفتها تحت الأمر، أو فوق الأمر، أو منطبقة على الأمر، لان عالمها عالم النفس الباطني وليس عالم اللغة.

ثانيا: إن للشيخ الآخوند قدس سره ان يقول: ان الطلب عنوان منطبق على الأمر بصفة الأمر تسبيبا إلى فعل المكلف ـ وهذا الكلام لا يتحصل نفيه من عبارة المحاضرات ـ.

وللشيخ قدس سره ان يضيف: ان الإرادة أيضا عنوان منطبق على الأمر، لان الأمر بلا إرادة لا يمكن ان يوجد.

وإذا صحّ ما تقدم أنتج (اتحاد الطلب والإرادة) لان كليهما عنوانان منطبقان في طول وجود الأمر. فينتج اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية كما هو مطلوب الشيخ الآخوند قدس سره.

ثالثا: بعد ان سلمت (المحاضرات) على ان الإرادة منشاة بالأمر وليس الطلب، فللشيخ الآخوند قدس سره ان يقول:

أولا: إن الإرادة منشاة بالأمر.

ثانيا: إن الطلب منشأ بالأمر، خلافا للمحاضرات الذي لم يبرهن صاحبها على ان الطلب غير منشأ بالأمر.

إذن، ان الطلب والإرادة منشآن معا بالأمر، ومن هذا ينتج اتحاد الإرادة الإنشائية مع الطلب الانشائي.

وفرقه عن الوجه السابق: جعلنا فيه، كل من الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية عنوانا منطبقا على الأمر. وفي هذا ـ الجواب- جعلنا كلا منهما منشأ بالأمر وتحت الامر.

رابعا: نعود إلى الدعوى نفسها، وهي: اتحاد الإرادة الإنشائية مع الطلب الانشائي.

الجواب: نقول: ان هذا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا يوجد هناك إرادة إنشائية ولا طلب انشائي.

أما ان الإرادة الإنشائية لا توجد، فلما قلناه: من ان عالمها عالم النفس فلا توجد في المفاهيم والدلالات اللغوية ـ غاية الأمر ان اللغة تدل وتبين وجود الإرادة في الباطن، بيد إنه من غير الصحيح ان تكون الإرادة عنوانا منطبقا على الأمر، أو تكون امرأ بالحمل الشايع، إذ ان الإرادة بالحمل الشايع أو الجزئي الحقيقي للإرادة هو نفسي وليس خارجيا.

وإما ان الطلب الإنشائي غير موجود فلان الطلب أمر تكويني، وهو التسبيب التكويني لهدف ما وللحصول على شيء.

حينئذ الأمر التكويني لا يوجد بالانشاء. فلا يوجد طلب إنشائي بحيث بنطقي (شيء ما) يحصل، ولا يوجد طلب منشأ بالأمر.

نعم إننا قلنا ان الأمر مصداق للطلب، وانه طلب بالحمل الشايع، فيصدق عليه عنوان الطلب وهذا غير الفكرة التي بينها. فان وجود الأمر تكوينا طلب، أما مدلوله فليس بطلب، وإنما هو شيء آخر.

فإذا انتفى معنى الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي، فلا معنى لاتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الانشائية.

يضاف شيء آخر **وحاصله**: إن الدعوى والمطلوب البرهنة عليها، هو الاتحاد نفسه، فلا يصلح ان يكون دليلا على ما هو المطلوب، إذ جعلنا (اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية ـ كمقدمة- للقول بان الطلب عين الإرادة) هذا غير صحيح.

نعم، اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، هو فرع الإيمان باتحاد الطلب والإرادة، لا انه مقدمة للإيمان بان الطلب عين الإرادة. فان هذا ليس بصحيح ويكون بمنزلة المصادرة على المطلوب.

المناقشة الأخرى على (المحاضرات):

قال: «من هنا، يظهر حال النقطة الثالثة...»[1]، أي في كلام (الشيخ الآخوند): وهي مغايرة الطلب الإنشائي للطلب الحقيقي، ومغايرة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ /١٧.

الإرادة الإنشائية للإرادة الحقيقية فان (الشيخ الآخوند) فرق بين هاتين المرتبتين (الحقيقة) و(الإنشائية)، وقد تصور لكل واحد منهما وجود حقيقي وهو النفسي ووجود إنشائي ويقصد به الوجود اللفظي.

فأشكل صاحب المحاضرات: « بأنها تتم إذا تم أمران: »[١]

الأمر الأول: «القول بان الطلب منشأ بالصيغة أو نحوها»[٢]، مثل: المادة والجملة الخبرية.

وإذا كان الطلب الإنشائي منشأ بالصيغة، فهو غير الطلب الحقيقي الذي لا يكون منشأ بالصيغة.

الأمر الثاني: «القول بالإرادة الإنشائية في مقابل الإرادة الحقيقية»[٣]، وإذا لم تكن هناك إرادة إنشائية أصلا ـ كما قررنا، وكما اعتقد به الأستاذ المحقق[٤]ـ فحينئذ طرف النسبة ـ التي هي نسبة التغاير ـ يكون منعدما وزائلا، لان نسبة التغاير قائمة بين الإرادة الحقيقية والإرادة الانشائية.

فإذا أشكلنا على أصل وجود الإرادة الإنشائية، فلا معنى للتغاير بين ما هو موجود وما هو معدوم. فلذا يقول «ولكن كلا القولين خاطئ جدا»[٥]، بيد انه لم

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض/ ج٢/ ١٧.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/ ١٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٧.

(٤) آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي.

(٥) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٧.

يبيّن وجه الخطأ أصلا.

ويمكن ان نقول:

أولا: إن المغايرة بين الإرادة الحقيقية والإرادة الإنشائية، لا تتوقف على هذين الأمرين المذكورين من حيث إنهما إذا بطلا، بطل التغاير، بل نقول ان هناك مقدمة أخرى نستنتج منها التغاير بين الوجود الحقيقي والوجود الانشائي. لوضوح ان عالم النفس غير عالم اللغة وعالم الخارج وعالم البيان.

حينئذ، ما هو موجود في عالم النفس وجود حقيقي يغاير في عالمه وفي حقيقته ما هو موجود في عالم اللغة وعالم البيان والتعبير.

إذن فيستحيل ان يتحدا لان الوحدة فرع وحدة العالم، والمفروض ان العالم غير متحد.

فينتج: تغاير الإرادة الحقيقية عن الإرادة الإنشائية لان الإرادة الحقيقية من عالم النفس والأخرى من عالم اللفظ. وكذلك تغاير الطلب الحقيقي مع الطلب الانشائي.

وحينئذ يقال: إن هذا تتوقف صحته من (زاوية كلام الشيخ الآخوند) على اتحاد الطلب والإرادة. لأنه في عالم النفس وجود واحد نسميه أحيانا بالإرادة وأحيانا بالطلب، وفي عالم اللغة وجود واحد نسميه أحيانا بالطلب وأخرى بالإرادة.

جوابه: (من وجهة نظر الشيخ الآخوند): إننا برهنا في النقطة الثالثة على التغاير بين العالمين الحقيقي والانشائي.

ويمكن القول: إن العالم الحقيقي فيه شيء أو شيئان؟، والعالم الإنشائي فيه شيء أو شيئان؟ ـ بغض النظر عن الوحدة والمغايرة- ينبغي ان نأخذ

مسلما ان في عالم النفس (الحقيقي) شيئان (طلب وإرادة) وفي عالم الإنشاء شيئان (طلب وإرادة).

والطلب هنا مغاير للطلب هناك، والإرادة هنا مغايرة للإرادة هناك. أما ان هذا صحيح أو ليس صحيحا؟ ليس هنا محل نقاشه ـ إذ قلنا سابقا ان ما في النفس أمر واحد وما في عالم الإنشاء أمر واحد، لكن ليس هذا محله ـ والكلام في هذه النقطة، لا يتوقف على القول باتحاد الطلب والارادة.

ثانيا: وجود مطلبين حصل بينهما تداخل في (المحاضرات) ينبغي تفصيلهما.

احدهما: تغاير الإرادة الحقيقية مع الإرادة الانشائية.

ثانيهما: تغاير الطلب الحقيقي مع الطلب الانشائي.

إن هذين الأمرين اللذان عقدهما (الأستاذ المحقق)[1] لمناقشة هذا المطلب على إجماله ـ أمر متعلق بالطلب، وأمر متعلق بالإرادة ـ لا تكون نتيجتهما واحدة، لأنهما مختلفان موضوعا ومحمولا، فهما ليسا مقدمتين من قياس واحد، فلا إنتاج لهما اصلا.

إذ يقول: «الأمر الأول: القول بان الطلب منشأ بالصيغة أو نحوها»[2]، وهذا الأمر مربوط بالطلب وغير مربوط بالإرادة.

ويقول: «الأمر الثاني: القول بالإرادة الإنشائية في مقابل الإرادة الحقيقية»[3]، وهذا الأمر مربوط بالإرادة لا بالطلب.

---

(١) آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢ / ١٧.

فإحدى المقدمتين لإحدى المسالتين والمقدمة الأخرى للمسالة الأخرى، مع ان ظاهر كلام (المحاضرات) انها مسالة واحدة، وان هذين الأمرين يعتبران بمنزلة البرهان الواحد لنفي هذه المسالة الواحدة وهو إيهام أكيد للقاريء.

ثالثا: إن الأمر الأول الذي قاله في المحاضرات لا يكفي لإنتاج عدم مغايرة الطلب الحقيقي مع الطلب الإنشائي، لأننا لو سلمنا ان هناك طلبا حقيقيا في النفس.

فالطلب الإنشائي يمكن تصوره ـ كما سبق ـ على مستويين:

الأول: إن يكون الطلب منشأ بالصيغة أي ما سميناه **(تحت الأمر)**.

الثاني: وهو- الأصح- ان الطلب (عنوان انتزاعي) منطبق على الأمر في طول وجوده وبعد وجوده، أو ما سميناه **(فوق الأمر)** .- وهو مطلب غير موجود في المحاضرات - فإذا نفينا ان يكون الطلب الإنشائي تحت الأمر فيمكن ان نثبته فوق الأمر فيكون عنوانا انتزاعيا منه. وهذا غير منف في المحاضرات فنثبته فيبقى كلام (الشيخ الآخوند) ذا محل، أي للطلب عالمين: عالم حقيقي، وعالم إنشائي.

رابعاً: إن الإيهام في كلام المحاضرات يظهر ان الأمرين مقدمتان لبرهان واحد. أي ان الأمر الثاني يشارك في نفي وحدة الطلب الحقيقي مع الطلب الإنشائي، علما انه أجنبي، لان الأمر الثاني متعرض للإرادة الإنشائية، ويقول بعدم وجودها، وهذا لا يلازم ان يكون الطلب الإنشائي غير موجود.

المناقشة الأخرى على (المحاضرات):

قال في المحاضرات: «وأما النقطة الرابعة»[١]. وهذه معنونة بلا عنوان، والعمدة فيها انها جواب من غير سؤال؟

وفي حدود ما استطعت ان استخرجه: ان (الأستاذ المحقق) فهم من (الشيخ الآخوند): انه يريد ان يبرهن على اتحاد الطلب والإرادة ـ كما هو مسلكه ـ ومن تقريباته الذهنية، قوله: ان الإرادة إذا انعدمت زال الطلب، وزوال الطلب يدل (بالإن)[٢]، على زوال الارادة. وزوال الإرادة يدل (باللم)[٣] على زوال الطلب.

ثم أجاب في (المحاضرات) على ذلك: «إلا ان عدم تحقق الطلب حقيقة ليس بملاك عدم تحقق الإرادة»[٤] بل ان الطلب عنده عنوان منطبق على التصدي لفعل الآخر ـ كما قلنا ـ، وعبارته: «إن الطلب عنوان لمبرز الإرادة»[٥] لان الأمر مبين لوجود الإرادة النفسي.

حينئذ يكون عنوان الطلب عنوانا انتزاعيا منطبق على التسبيب على إيجاد فعل الآخر. وإذا لم توجد الإرادة لم يوجد طلب مبرزا لها. لا بعنوان عدم اتحاد الطلب والإرادة، وإنما بعنوان الإرادة.

فان عدم وجودها يؤدي إلى عدم وجود الطلب المبرز لها. لان الإبراز فرع المبرز فالإبراز بالطلب غير موجود.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/ ١٧.

(٢) هو الاستدلال بالمعلول على العلة.

(٣) هو الاستدلال بالعلة على المعلول.

(٤) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي/ تأليف: الشيخ محمد إسحاق الفياض / ج٢/ ١٧.

(٥) م٠ن: ج٢/ ١٧.

نقول: هل يصلح ان يكون عدم الطلب يدل على عدم الإرادة لأنهما متحدان؟

يبدو ان (الشيخ الآخند) يشعر ارتكازا بان الطلب والإرادة بمنزلة العلّة والمعلول، وقلنا ان هناك وجوه ثلاثة محتملة، لاتحادهما اعني (الطلب والإرادة):

١- اتحادهما مفهوما

٢- اتحادهما مصداقا

٣- اتحادهما عرفا وان تغاير المعنيان مفهوما ومصداقا، أي كونهما متلازمين - علّة ومعلول-

ويكفي في نفي المعنيين الأوليين ان يكونا علة ومعلول، لان في العلّة والمعلول لا بد من التغاير والاثنينية بينهما، فيستحيل وقوع الاتحاد المفهومي أو الاتحاد المصداقي لأحد الوجهين السابقين عليهما.

نقول بعبارة أخرى: يستفاد من (المحاضرات) وان لم يكن مستفادا من الكفاية[1]، ان الشيخ الآخوند استدل على اتحاد الطلب والإرادة ـ بما ذكرنا ـ من عدم الطلب عند عدم الإرادة ولم يذكر لذلك وجها معتدا به في تقريبه، وأشكل عليه في المحاضرات.

جوابه: بعد التسليم للمحاضرات بان هذا شيء ذكره (الشيخ الآخوند) ـ ولم أجده- يكون على وجوه:

الأول: ان عدم الطلب عند عدم الإرادة لا يخلو من احد وجهين:

أما لأنهما متحدان.

وإما لأنهما بمنزلة العلّة والمعلول.

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخند.

فان كان (الشيخ الآخوند) اخذ مسلما اتحاد الطلب والارادة. ولهذا ذكر ان الطلب الوهمي ينتفي بانتفاء الإرادة، لان الإرادة عين الطلب.

فهذا أول الكلام ويكون مصادرة على الموضوع، بل هو فرعه، وليس العلّة لثبوته لا إثباتا ولا ثبوتا والفرع ينتفي بانتفاء الأصل.

وإن كان انتفاء الطلب عند انتفاء الإرادة بما إنهما(علة ومعلول) ـ كما قربنا ـ.

تقريبه:

ان العلّة إذا انتفت انتفى المعلول، ويكون عدم الإرادة ملازما لعدم الطلب ـ وهو صحيح في نفسه ـ إلا ان عدم وحدة الطلب والإرادة وعدم اتحادهما يكون واضحا، وذلك لان العلّة غير المعلول لأنهما متلازمان عقلا، وهما واحد عرفا ـ وليس هذا مقصود مشهور الأصوليين، وليس مقصود الشيخ الآخوند، لان الحاكم عندهم بالوحدة العقل وليس العرف، وإذا حكّمنا العقل فهما اثنان.

الثاني: لو صح عدم الطلب عن عدم الإرادة يلزم ان يكون الطلب أعم من الإرادة مع العلم ان مراده اتحادهما. مثاله (الإنسان حيوان ناطق) فعدم الإنسان عند عدم الحيوان ـ إذا زال الأعم زال الأخص ـ فالإرادة بمنزلة الحيوان والطلب بمنزلة الإنسان، في حين مراده التساوي والاتحاد.

في الحقيقة: هو يبرهن على العكس؟

إذ ان الاتحاد يكون فرع العدم إذا كان ـ العدم ـ مستلزما من طرفين، لا من طرف واحد.

إذن، فعدم الإرادة يستلزم عدم الطلب وعدم الطلب يستلزم عدم الإرادة كالعلّة والمعلول، ولو كانا متحدين حقيقة لكان عدم احدهما هو عدم الآخر بالذات. فالاستلزام من طرفين لا من طرف واحد.

الثالث: إن مقتضى التسلسل الفكري المشهوري للأصوليين، ان بين الإرادة والطلب نحوا من نسبة العموم من وجه، وليس التساوي فضلا عن الاتحاد.

وذلك بعد ان نلتفت إلى نقطتين:

الأولى: إنهما يلتقيان بالإرادة المستلزمة للطلب بالعلّة التامة.

الثانية: إن الإرادة تنفك عن الطلب في الإرادة الناقصة ـ وان كنا قربنا بان الإرادة هي الإرادة العلية بالعلّة التامة ـ ولكنهم قالوا: ان الشوق أو الشوق المؤكد هو الإرادة، فالشوق المؤكد قد ينفك عن المعلول أو عن الطلب الناتج منه.

إذن فهناك إرادة ولا يوجد طلب، كما ان الطلب قد ينفك عن الإرادة. وذلك في موارد الإيهام والتوهيم، مثاله: ان إنسانا يريد ان يوهم انه طالب لعلم ما، فيحاول ان يظهر بأنه ساع إليه ومسبب لأسبابه ومقدم لمقدماته، وليس هناك إرادة في نفسه.

وهذا الأمر حاصل عند كثير من الناس، فيكون هذا نقض مباشر على كلام (الشيخ الآخوند) وهو (عدم الطلب عند عدم الإرادة)[1]، حيث ظهر ان الطلب موجود والإرادة منتفية، وظهر ان كلاهما يمكن ثبوته مع انتفاء الآخر، بناء على الفهم المشهوري للإرادة، وبناء على الفهم المشهوري للطلب.

ويكون هذا جوابا على جواب المحاضرات على كلام (الشيخ الآخوند)، عند قوله (إن عدم الإرادة ملازم إلى عدم المبرز لها، فإذا كان المبرز منتفيا كان ذو الإبراز منتفيا أيضا).

---

(١) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني/ ٦٥.

وإذا التفتنا إلى المقدمة التي بينّاها ـ ان وجود الطلب، إبراز للإرادة كذبا، لعدم المطابقة للواقع النفسي، أي ان كان الطلب إبراز للإرادة، فهو إبراز كاذب ـ فان قصَدَ ان الطلب أصلا غير موجود فهو ليس صحيحا، لأننا عرفنا انه موجود، وان قصد انه غير مبرز فإنه أيضا ليس صحيحا لأنه موجود ومبرز، بيد أننا نعامله معاملة الكاذب ولأنه بمنزلة الجهل المركب.

بعبارة أخرى: إن الإرادة إرادتان: (إرادة الهدف، وإرادة السبب) ويستحيل ان تكون احدهما منتجة لمعلول الآخر. وان تصور المشهور ان إرادة الهدف منتجة للطلب. وان كان هناك إنتاج فهو ليس علّيا بل هو اقتضائي واختياري.

والواقع ان إرادة الهدف يستحيل ان تكون تامة (ومن هنا تبيّن انها ليست إرادة) لوجود المانع. بل غايته تنتج إرادة التسبيب، وتلك تنتج إرادة الطلب. فالعلية غير متحققة للإرادة الاولى. وهي متحققة للإرادة الثانية ـ لقولنا: انها لو لم تكن علة لم تكن إرادة ـ إلا ان العكس غير ضروري. إذ قد يوجد التسبيب والطلب بدون إرادة له بعنوان الهدف، بل بإرادة خاصة للتوهم على انه تسبيب وليس كذلك. فلا تكون إرادة هذا العمل ناشئة من إرادة الهدف، بل حتى إرادة التوهيم أو وجود مصلحة ثانوية ونحوها. فان ضممنا إليها مقدمة عدم وجود ذلك فلا ينتج، إلا بالمعنى الثالث السابق.

ويكفي اعتراف (الشيخ الآخوند بالعلية والمعلولية) وعدم كونها عينا مفهوما ولا مصداقا[1].

---

(١) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني/ ٦٦.

لا بد من توضيح ـ تصوري ـ لمقصود (الشيخ الآخوند) عن الطلب الحقيقي:

بعد التسليم ان الإرادة الحقيقية هي الإرادة النفسية، والطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية ـ حسب اصطلاحه ـ هما شيء واحد منشأ بالأمر. وهو ما سميته تحت الأمر أو معلول الأمر.

مثاله: الأمر دال على الوجوب ـ هنا ـ نقول: دال على الطلب والإرادة، ومنشئ للطلب والإرادة في مقابل ما قلته ان الطلب هو عنوان انتزاعي منطبق على الأمر بصفته تسببيا إلى فعل الآخر ـ وهذا لا يؤخذ به عند الشيخ الآخوند ـ وإنما يقول: الطلب والإرادة الإنشائيان منشآن بالأمر نفسه.

إشكال: نجد بعض التهافت الظاهري أو الواقعي في عبارة (الكفاية)[1]، فمرة يقول: «الطلب الحقيقي هو الطلب بالحمل الشايع الصناعي»[2] أي جزئي الطلب الخارجي هو الطلب الحقيقي بغض النظر عن تعلق الأمر به، وقوله: «الطلب الإنشائي، سواء أنشأ بصيغة أفعل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو غيرها»[3] أي ان الطلب الحقيقي ما لم يكن منشأ بالامر.

وبعد صفحة أو أقل يبرهن أو يدعي ان الطلب والإرادة متحدان[4]. فالطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي عين الإرادة الانشائية.

جوابه: أن المراد بالطلب الحقيقي ما هو نفسي، وليس خارجا عن الذات. وهو الإرادة نفسها ـ يقرب مما بينته من ان الوجود النفسي موجود بغض النظر

---

(١) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني.

(٢) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني / ٦٤.

(٣) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني / ٦٤.

(٤) كفاية الأصول / الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني / ٦٤-٦٥.

عن وجود الأمر ـ في حين ان الطلب الإنشائي ليس موجودا بغض النظر عن وجود الأمر.

ولو لاحظنا كلام المشهور، بان الطلب منطبق على الأمر بصفته تسبيبا لفعل الآخر ـ أي أخذ المشهور الأمر بنظر الاعتبار- في حين ان مفهوم (الكفاية): ان الطلب الحقيقي لم يأخذ فيه الأمر بنظر الاعتبار. فإذا علمنا ان ما هو خارج الذات هو الطلب الذي هو تحت الأمر أو الطلب الذي هو فوق الأمر أي المنطبق على الأمر ولا شيء غيرهما، فماذا يبقى في الطلب الحقيقي من تفسير؟ هو: الطلب النفسي الذي هو عين الإرادة وليس غيرها.

رجع الأمر إلى ان (الشيخ الآخوند) يرى ان الطلب هو النفسي وليس هو الطلب الموضوعي الخارج عن الذات.

أما ما ينبغي ان يكون المنهج المختار من اتحاد الطلب والإرادة هو: ثلاثة مستويات من التفكير:

أولاً: مقدمة.

ثانياً: أدلة الاتحاد.

ثالثاً: أدلة المغايرة بين الطلب والإرادة.

فان تمت أدلة الاتحاد، قلنا بها، وان لم تتم ننظر إلى أدلة المغايرة.

أما المقدمة:

فيها إشارة إلى تقسيمات الإرادة، إذ الإرادة مقسمة على ثلاثة تقسيمات، وليست ثلاثة اقسام.

التقسيم الأول: الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، ـ وهذا مما طرق سمعنا ـ ان

الإرادة التكوينية هو ما تعلق من الإرادة بفعل نفس الفاعل.

والإرادة التشريعية ما تعلق من الإرادة بفعل الآخر.

التقسيم الثاني: تقسيم الإرادة على: علة تامة، وعلة ناقصة ـ طبقا إلى فهم المشهور ـ من ان كلاهما سيكون نحوا من الإرادة، وليس الشوق بل الشوق المؤكد والإرادة العلية هي الارادة.

التقسيم الثالث: تقسيم الإرادة على إرادة مباشرة (استقلالية)، وإرادة مقدمية.

فالإرادة المباشرة مما لا تحتاج إلى مقدمات. مثاله: أفعال الإنسان وأقواله حيث يريد فيفعل والإرادة المقدمية هي التي تحتاج إلى طلب وتسبيب ومقدمات. مثاله: تتعلق الإرادة بتعلمي لكتاب كفاية الأصول وأنا لم اقرأ كتب المقدمات؟ فيحتاج إلى تسبيب.

والإرادة التشريعية دائما هي إرادة مقدمية، لان إرادة فعل الآخر لا تكون بإرادة الفاعل إلا بنحو (الجبر) والمفروض انه لا الخالق يَجبر ولا المخلوق يُجبر لحكمه، وبعد نفي الجبر أكون أنا الذي أحرك إرادتي فينبغي ان أكون سببا لإرادتك، وفي طول عدم الجبر، أكون عاجزا عن تحريك إرادتك الحقيقية إلا بالتسبيب. والتسبيب إلى ذلك، يكون بالتشريع الذي هو الأمر والنهي، وهو المصداق للطلب والتسبيب كما سبق.

وبعد ان قلنا ان للإرادة ثلاثة تقسيمات ـ كما بينا سابقا ـ ولكن هنا سنهمل احد التقسيمات الثلاثة، وهو تقسيم الإرادة على: الإرادة القوية، والإرادة الضعيفة، أو ـ كما قالوا ـ الشوق المؤكد والإرادة العلية ـ سيتضح لاحقا ـ ونتكلم عن التقسيمين الآخرين، المتكون من أربعة مواضيع ـ وكلها تقريبا على مستوى التصور ـ.

أ ـ الإرادة التكوينية المباشرة: يكون ذلك لأفعال الإنسان، وليس هناك في الكون

هدف لا يحتاج إلى مقدمة إلا أفعال الإنسان نفسه وأقواله وتحريك جسمه وتحريك فكره، لأنه مسلط على خلقته خاصة مباشرة، أما الأمور الأخرى فكلها تحتاج إلى مقدمة مهما سهلت، ومعه لا يدخل تحت هذا العنوان، إنما يدخل تحت عنوان آخر من أقسام الارادة.

ب ـ الإرادة التكوينية المقدمية: أي ما يحتاج إلى مقدمة، مثل: (طلب العلوم وطلب المال ونحو ذلك)، وأي شيء يحتاج إلى مقدمة، ويتعذر انجازه بالإرادة الأولى ـ وهي إرادة الهدف ـ وإذا قلنا بتعذره ففي مرتبة من التفكير، نقول: ان إرادة الهدف ليست بإرادة، وإنما هي إرادة ناقصة، فلا يصدق عليها انها إرادة، وان كانت هي الشوق المؤكد، لان المانع موجود بإزائها، وهو عدم وجود المقدمة. لكن يوجد باب آخر من التفكير: بعد ان نضم صغرى وكبرى.

تقول الصغرى: إن إرادة الهدف والنتيجة تستلزم إرادة المقدمة، مثل: إرادة الوصول تستلزم إرادة المشي إلى حين الوصول.

تقول الكبرى: لا فرق في استلزام العمل المباشر بين الأعمال الظاهرية والأعمال الباطنية إلى مقدمة أي عندما أريد ان أتحرك يتحرك جسمي، وحينما أريد تحصل إرادة ثانية، بالنتيجة أريد مقدمتها، إذن فهي فاعلة، هذا بالنظر إلى إرادة النتيجة، وهي غير ما دخلنا في عنوانه، أما ما دخلنا في عنوانه، هي الإرادة المقدمية التكوينية.

ج ـ الإرادة التشريعية الاستقلالية: إن أي فاعل مختار من إنسان، أو غيره ـ بما فيه الأمر المطلق، الله عزّ وجلّ ـ يريد الفعل من غيره، لا يتعين له إرادة الفعل إلا بنحو الإكراه والجبر، وفي ظرف الالتزام بعدم الإكراه والجبر يكون الآمر عاجزا عن انجاز فعل المأمور به، وهذه الإرادة لا تكون تامة، لان التامة هي غير الممنوعة عنها بمانع ـ وهذه ممنوعة بمانع، وهو عدم الجبر والإكراه ـ

فحينئذ لا تكون إرادة تامة، فهي ليست إرادة.

في مقابل ذلك يمكن ان نضم الكبرى إلى الصغرى السابقتين، ونقول: انها إرادة تامة لأنها أوجدت إرادة المقدمة ـ إرادة الأمر للغير- الناتجة من إرادة النتيجة، وحينئذ أصبحت الإرادة التشريعية منتجة وفاعلة لإرادة ثانية، ويمكن القول هنا انها ليست تشريعية، بل تكوينية.

إذ هي تشريعية من حيث كونها رغبة في فعل الآخر، بيد انها أنتجت شيئا في الإنسان وهو إرادته للمقدمة المنتجة لعمله، فهي تكوينية.

نعم هي من زاوية كونها تشريعية تكون مقبولة، بيد انها ليست فاعلة إلا على تقدير باطل وهو (الجبر والإكراه). فيبقى المطلب انها ليست إرادة، لأنها ناقصة. إذ بصفتها تشريعية أي إرادة للهدف أي (للصوم، والصلاة) نفسها، وقلنا: بنقصانها لوجود المانع عنها، فهي لا تسمى إرادة، إذ الإرادة ـ حسب فهمي الشخصي ـ هي الإرادة بنحو العلية التامة، وأما مسلك مشهور الأصوليين فتسمى بالملاك، أو المصلحة، أو الشوق المؤكد.

ونقول: إن ما يجب طاعته عند المولى هي هذه الإرادة، فإرادة المولى للصلاة هي التي يجب على العبد طاعتها، وإنما يجب طاعة الأمر بصفته كاشفا عن الملاك، وهو الإرادة الناقصة، والشوق المؤكد من المولى.

د ـ **الإرادة التشريعية المقدمية**: بعد ان قلنا: ان الإرادة التشريعية الأصلية للنتيجة والهدف لا تؤثر إلا بمقدمة، وهي توجيه الأمر إلى المكلف لان يفعل، فهي إرادة في المرتبة المتأخرة، وبمنزلة المعلول للإرادة الأولى، وهي تكوينية، وان سميناها تشريعية ـ كما تقدم ـ وان هذه الإرادة يصدق عليها عنوان الطلب لأنها طلب لما يريده المولى بالإرادة الأولى.

وإنما تسمى تشريعية لأنها واقعة في طلب تلك التي هي اسبق منها ـ وهي

التشريعية ـ وما يجب طاعته حقيقة هو الإرادة التشريعية.

ملاحظة ١: بعد هذه التقسيمات الأربعة يتحصل:

إن الإرادة التشريعية الحقيقية لا توجد.

أما الإرادة الأصلية للنتيجة والهدف: فهي إرادة ناقصة من زاوية كونها تشريعية، لتعذر الوصول المباشر إلى الهدف ـ وهو فعل الآخر -.

أما الإرادة الثانية: وهي إرادة الأمر وإرادة التسبيب، فهي ليست إرادة تشريعية وإنما هي تكوينية، وإلا لزم الجبر والإكراه أي ان الإرادة الحقيقية دائما تكوينية، أي تتعلق بفعل النفس ولا تتعلق بفعل الآخر.

نعم، الشوق أو الشوق المؤكد يتعلق بفعل الآخر، وهو الملاك لطاعة الآخرين، بيد انه لا يعني إرادة بالمصطلح الحقيقي.

ملاحظة٢: بعد ان بيّنا تقسيمات الإرادة في المجال التصوّري، أمكن الدخول في المستوى الثاني في البرهنة على (اتحاد الطلب والإرادة)، فان تم شيء منها، وإلا نذكر البراهين على عدم الاتحاد.

وما نذكره بعضه أطروحات احتمالية تصورية للمطلب وبعضه براهين تصديقية.

الوجه الأول: أن يقال كما قال (الشيخ الآخوند): باتحاد الطلب والإرادة من جميع الجهات وعلى جميع المستويات[1] ـ من ظاهر قوله والله العالم ـ ومعناه ان الطلب والإرادة لفظان بمنزلة المترادفين الموضوعين لمعنى واحد لغةً، أي كل أقسام الإرادة (تشريعي، وتكويني، وباطني،

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند / ٦٥.

وإنشائي) إلا ان هذا في نفسه غير محتمل لأنه على خلاف نص اللغويين.

وان قلت: إن اللغويين لم ينصوا على مفهوم الإرادة إلا أنهم نصوا على مفهوم الطلب، وصدوره بمعنى التسبيب إلى شيء آخر غير موجود فعلا، أي في عالم الخارج وفي عالم الجزئيات (وهو التسبيب الخارجي)، وأما في عالم النفس لا يوجد طلب.

إذن هناك تغاير إجمالي بينهما. وان كانت الفكرة ضئيلة في المعنى اللغوي، إلا ان هناك تغاير ما بين الإرادة والطلب في الوضع اللغوي الأصلي اكيدا. لان الطلب لا يكون باطن النفس ولو احتمالا. والإرادة لا تكون خارج النفس ولو احتمالا.

إذن فلا يوجد اتحاد لغوي ووضعي بين الطلب والارادة.

الوجه الثاني: أن نقول: ان الإرادة والطلب متحدان مصداقا وان لم يتحدا مفهوما، مثل: (اتحاد الإنسان والضاحك والناطق).. وهذا يعني إنهما موضوعان بوضعين مستقلين لمعنيين مستقلين، ولكن ـ خارجا ـ ينطبقان دائما انطباقا متساويا، أي بينهما نسبة التساوي لا العموم المطلق ولا العموم من وجه.

بيد ان هذه الأطروحة ـ في نفسها معقولة ـ لكن لا برهان عليها، فإذا برهنّا على وجه من وجوه الاتحاد، أو عدم الاتحاد الآتية انتفى هذا الوجه.

الوجه الثالث: ما قلناه: أنهما متلازمان دائما، وان لم يتحدا مفهوما ومصداقاً ـ كالعلّة متغايران، فان كل متلازمين ـ عقلا ـ هما اثنان، ولو كانا واحدا مفهوما أو مصداقا.

إذن العقل يحكم بتغاير الطلب والإرادة، والعرف ـ بنظره التسامحي ـ يحكم باتحادهما. حينئذ نقول ان الحاكم هو العقل، ومشهور الأصوليين

يدعمون هذا المعنى، إذ ان العرف نحكّمه في أمور محدودة يفهمها ويتعايش معها، لا في الأمور الدقية والتفاصيل العقلية.

وهنا الأمر دقيق والعقل هو الحاكم فيه وليس العرف، وبهذا تكون الأطروحة للتغاير بين الإرادة والطلب لا للوحدة.

الوجه الرابع: نقول: ان الطلب والإرادة متحدان أحيانا، وان لم يكونا متحدين دائما ـ هذا صحيح في نفسه ـ لما بيّناه من ان الإرادة المقدمية سواء أكانت تكوينية أو تشريعية، فهي تسبيب إلى الهدف التكويني أو التشريعي ـ الهدف التشريعي يكون التسبيب إليه بالأمر، والهدف التكويني يكون التسبيب إليه بالعمل ـ فيصدق التسبيب، وكل تسبيب طلب، فيصدق عليها الإرادة ويصدق عليها الطلب.

إذن هو جزئي فيكون مصداقا من كلا الأمرين، أي غير متحدين دائما، فيوجد طلب بدون ارادة وتوجد إرادة من دون طلب، وقد يصدقان معا ـ كصدق الأسود والطائر، وكل مفهومين بينهما عموم من وجه ـ فهي إرادة بصفتها رغبة وشوق، وهي طلب بصفتها تسبيب.

ملاحظة: ينبغي ان نلتفت إلى هذه الأطروحات، فهي وان كانت محتملة ثبوتا، إلا انها بعد تمحيصها لا ترجع إلى قول باتحاد الطلب والإرادة إلا على احد المعنيين الأوليين:

١ – على نحو الإطلاق، أي الترادف بين الطلب والإرادة.

٢ ـ أنهما وان لم يكونا مترادفين لغة، إلا أنهما مترادفين عقلا، كالإنسان والضاحك، وإلا فالأطروحات الأخرى ثبوتا أو تصورا لها وجه لكن ليست قولا باتحاد الطلب والإرادة.

الوجه الخامس: نقول: باتحاد الطلب التشريعي مع الإرادة التشريعية ـ على وفق

التقسيم السابق ـ فإذا لم يكن التكويني منهما متحدا، فلا اقل ان يكون التشريعي منهما متحدا.

أجوبته:

١- ان يقال: عرفنا سابقا ان الإرادة التشريعية غير موجودة لأنها ناقصة ولا يمكن ان تكون تامة، لان إرادة فعل الآخر لا يمكن ان يكون محركا للغير ابتداء وإنما بتوسط الأمر إلا بناء على وجوه غير صحيحة وغير معقولة. والإرادة الناقصة ليست بإرادة، إنما هي شوق مؤكد، وهو الملاك الذي يجب طاعته من المولى، ولكنها مع ذلك هي إرادة مجازا، وليست إرادة حقيقية، فالقول انها متحدة مع الطلب التشريعي، سالبة بانتفاء الموضوع.

٢- نقول ان الإرادة التشريعية والطلب التشريعي، بمنزلة العلّة والمعلول، فالإرادة موجودة أو لا، فيوجد في طولها ومعلولها الطلب التشريعي، والوجدان ضد هذا المعنى، إلا على الوجه الثالث ـ الاتحاد العرفي غير العقلي ـ لان الاعتراف كونهما علة ومعلول، اعتراف ضمني كونهما متعددان، وليسا متحدين، لاستحالة اتحاد العلّة والمعلول حقيقة.

الوجه السادس: نقول: باتحاد الإرادة الإنشائية مع الطلب الإنشائي ـ كما يظهر من بعض كلام (الشيخ الآخوند)[1]، لأنه لم يقصد الإرادة التكوينية، إذ همه الإرادة التشريعية المتعلقة بالأمر وفعل الآخر، حتى لو قلنا: ان ما يسميها بالإرادة الحقيقية تختلف عما يسميه بالطلب الحقيقي، إلا انها في النهاية هي واحدة عينا، أي ان الإرادة الإنشائية عين الطلب الإنشائي -.

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند / ٦٦.

جوابه من وجوه عديدة:

١ ـ عدم وجود الإرادة التشريعية ـ كما بيّنا ـ لأنها ناقصة، وبما ان الإرادة الإنشائية هي تشريعية، فهي ليست إرادة.

٢- عدم وجود الإرادة الإنشائية، إذ لو كانت هناك إرادة تشريعية فهي حقيقية، أي نفسية. فلا تكون الإرادة الإنشائية منشأ بالأمر، لان الإرادة معنى عرفي ارتكازي، وهو لا ينطبق إلا على ما هو باطني ونفسي ولا ينطبق على ما هو لغوي. ونقول: هل الإنشاء علة لوجود المنشأ أم لا؟

فإذا قلنا ليس بعلة أصلا بل نسميه مدلول الإنشاء وهو الإرادة الحقيقية الباطنية نفسها.

نعم لو تنزلنا وقلنا: ان الإنشاء فيه منشأ، فإنما المنشأ هو الوجوب، أو الاستحباب أو الحرمة، أو الكراهة، أو الحكم الوضعي. أما ما نسميه الإرادة، فهذا مجاز بالتعبير من تسمية المعلول باسم العلّة- لان الحكم ناتج من الارادة.

٣- عدم وجود الطلب الإنشائي: مع ان الاتحاد بينهما فرع وجود الطرفين، وقد قلنا بعدم وجود الإرادة الإنشائية، فيصبح الأمر بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع.

نقول: الوجه في عدم وجود الطلب الإنشائي هو:

أما ان نقول: أن الإنشاء ليس علة لمعلول منشأ بالإنشاء، ولا يوجد لها معلول، خلافا للمشهور.

فان تنزلنا عنه ينبغي ان نشير إلى ما قلناه من ان الطلب الإنشائي هو عنوان منتزع منطبق على الأمر في طول وجوده ـ الذي سميناه فوق الأمر، وزعم الشيخ الآخوند انه هو منشأ للأمر ومدلول الأمر، وهذا سميناه تحت الأمر-

حينئذ انتفى الثاني لعدم وجود طلبين إنشائيين، احدهما فوق الأمر والآخر تحته، لأنه طلب إنشائي واحد، وقد برهنا على انه فوق الأمر وهو عنوان منتزع في طول توجيه الامر.

ومن القياس الاستثنائي نستكشف من عدم احدهما ـ تحت الأمر ـ غير المنشأ بالأمر، على وجود الآخر ـ فوق الأمر ـ لعدم انضمامهما معا.

وحتى لو تنزلنا وقلنا: ان الأمر الإنشائي علة لشيء فلا يكون علة للطلب، فهو: أما علة للإرادة ـ وهذا غير صحيح ـ أو علة للأحكام التكليفية، أو الأحكام الوضعية.

أما ان يكون علة للطلب غير ممكن إلا إذا قلنا باتحاد الطلب والإرادة بالمعنى الأول، فحينئذ يكون مصادرة على الموضوع ولا برهان عليه.

الوجه السابع: هو سنخ ما صدر من (الشيخ الآخوند) من برهان على اتحاد الطلب والإرادة[1]، وكرره صاحب (المحاضرات)[2].

حاصله: إننا لا نجد في أنفسنا شيئا سوى الإرادة ـ الإرادة الحقيقية ـ، والطلب أيضا موجود في النفس، إذ الطلب مفهوم متحقق، لا وجود له محتمل إلا في النفس. ولا يوجد بحسب الوجدان طلب منعزل في النفس، بل يوجد شيء واحد هي الإرادة وهو الطلب أيضا، ولو لم يكن هو الطلب لزم زوال الطلب أصلا، وهذا غير محتمل.

جوابه:

الأول: هذا في نفسه برهان ناقص لا يثبت المطلوب، لأنهم قالوا بوجه

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند / ٦٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / الشيخ محمد إسحاق الفياض/ ج٢ / ١٥.

اتحاد الطلب والإرادة: لا نجد في أنفسنا إلا الإرادة، وهذا يعني انعدام الطلب. فحينئذ يحتاج تمام البرهان ـ بكلا مقدمتيه ـ إلى ضم مقدمة ضمنية أخرى غير هذه المقدمة.

أي مجرد إحساسنا عدم وجود في النفس إلا الإرادة لا يستلزم وجود الطلب، ولا يستلزم اتحاد الطلب مع الإرادة.

والمقدمة الثانية هي: أ ـ ضرورية وجود الطلب. ب ـ انحصار عالمه في النفس.

حينئذ نضم لها المقدمة المذكورة عندهم: وهو لو وجد الطلب في النفس ووجدت فيها الإرادة لأحسسنا بهما معا، ولما لم نحس بهما معا، فلابد ان يكون الطلب مندمجا بالإرادة.

إذن، البرهان ناقص، وهذه المقدمة غير مسلمة.

الثاني: إذا اقتصرنا على هذا الوجدان، كما اقتصر عليه (الشيخ الآخوند) في عبارته ـ أننا لا نجد في أنفسنا إلا الإرادة ـ وهذا لا يستلزم وجود الطلب، وعينية الطلب مع الإرادة. فلتكن الإرادة موجودة والطلب زائل.

إن قلت: إن الطلب له مصداق هو الطلب بالحمل الشايع.

قلنا: نعم، ان ذلك هو توجيه الأمر، وهو الطلب في عالم خارج الذات وخارج النفس، إذ الأمر مصداق للطلب وهو الطلب بالحمل الشايع.

الثالث: عرفنا ـ في بعض الوجوه السابقة ـ ان الإرادة يمكن ان تكون مصداقا للطلب بالحمل الشايع وقد قربنا ان الإرادة التشريعية ناقصة، وحصول الإرادة التكوينية من الإرادة التشريعية لتوجيه

الأمر، وهي مصداق للإرادة ومصداق للطلب، لأنها تسبيب لانجاز النتيجة من الإرادة الأولى. فمن هذه الناحية أصبحت مصداقا لكلا الامرين.

وهذا ليس ذهابا إلى القول باتحاد الطلب والإرادة. وإنما هو قول بتعدد الطلب والإرادة. لان اتحاد المصداق لا يلزم اتحاد المفهوم.

الوجه الثامن: الاستدلال بإجماع (العدلية) إذ أجمع (المعتزلة والإمامية) على اتحاد الطلب والإرادة، وكل إجماع حجة، فنتيجته اتحاد الطلب والارادة.

جوابه:

١ ـ ليس كل إجماع حجة، وإنما الإجماع على الأحكام الشرعية حجة، لا على الأمور اللغوية أو الأمور العقلية.

٢- نشك بتحقق هذا الإجماع، بل لعله منقول، والإجماع المنقول ليس حجة.

٣- ان تنزلنا وقلنا بحجية الإجماع على الأمور اللغوية، فالإجماع هنا متعارض. لان إجماع الأشاعرة على عدم اتحاد الطلب والإرادة، وإجماع المعتزلة والإمامية على اتحاد الطلب والإرادة فيتعارضان ويتساقطان.

إن قلت: إن إجماع الاشاعرة غير معتبر، فيتقدم ما هو معتبر.

جوابه: لو تنزلنا وقلنا بحجية الإجماع على الأمور اللغوية والعقلية، حينئذ لا يبقى فرق بين المجمعين لان الشرط ـ العدل ألإمامي ـ يأخذ في الإجماع على الأحكام، وهذا الشرط لا يأخذ به في أمور الأخرى، فإجماع الاشاعرة بصفته إجماعا على أمر لغوي أو عقلي لا ينبغي المناقشة فيه،

ومن هذا رجعنا إلى التعارض والتساقط، فيسقط إجماع المعتزلة والإمامية على اتحاد الطلب والإرادة.

٤- ان الإجماع دليل لبّي، ليس فيه إطلاق كي نتمسك بإطلاقه وعمومه وشموله، فيكون بمنزلة القضية الجزئية، لان المهملة بمنزلة الجزئية، فيكون حجة بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن موجود في المقام، فالتوسع عنه إلى غيره في غير محله. والقدر المتيقن ان مفهوم الطلب ومفهوم الإرادة قد ينطبقان أحيانا على مورد معين في التسبيب، فينطبق عليها الإرادة والطلب.

نقول: لو غضضنا النظر وقلنا بوجود الإجماع، بيد ان ما هو منقول في المصادر من إجماع الاشاعرة على تعدد الطلب والإرادة، وما هو منقول من إجماع المعتزلة والإمامية على الإتحاد أمر مشكوك. ويكفي الشك في نفي الإجماع، ونفي هذه المسألة عن ضروريات المذهب، لا يكون مخالفة لضروري المذهب فهو مخالفة لما هو مشكوك الضرورية، وليس مخالفة لما هو محرز الضرورية.

وينبغي ان نلاحظ ان المسالة غير مبحوثة عند القدماء، مثل (الشيخ الطوسي)[1] وأضرابه ممن كانوا بعد الغيبة الصغرى، فان ردحا طويلا من الزمن مضى على العلماء وهم لم يبحثوا هذه المسالة ولم يتعرضوا لها.

النتيجة: لا نستطيع ان نقول: ان علمائنا مجمعين على الاتحاد أو عدمه، فمنهم لم يتعرض إلى هذه المسالة لعدم احتياج المكلفين إليها.

فقال (الأستاذ المحقق)[2] بتغاير الطلب والإرادة، و(المحاضرات)

---

(١) شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت ٤٦٠هـ في النجف الأشرف.

(٢) آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي قدس سره.

واضحة في ذلك. فلم يقل احد انه خرج على ضرورة الدين.

أما السيد الأستاذ[1] فقد حذف تعرضه لاتحاد الطلب والإرادة، وقال: لا محصل من الدخول فيها، وإنما ندخل في مسالة (الجبر والتفويض)[2].
وبحسب حدسي والله العالم، انه حذفها تقيتا، أي انه يرى تغاير الطلب والإرادة، ولا يريد التصريح به.

المختار من الأدلة هو: عدم اتحاد الطلب والإرادة. لان ما بيّناه في سرد الأطروحات على اتحاد الطلب والإرادة لم تسلم واحدة منها من النقد والنقاش.

فنقول: بسقوط الوجوه المحتملة لاتحاد الطلب والإرادة.

الأدلة على عدم اتحادهما من مستويين:

المستوى الأول: التمسك بكلام اللغويين وتصريحاتهم: بان الطلب هو التسبيب إلى نتيجة ما غير حاصلة فعلا، فهذا يكون طلبا بالحمل الشايع، أما الإرادة ـ فقد قلنا ـ لم يبحثها اللغويون، ولم يتعرضوا لها، ومن هنا قلت: ان هناك فرقا أساسيا بين الشوق وبين الإرادة، إذ نفهم من الشوق ما نسميه: الإرادة الناقصة الاقتضائية. وأما الإرادة فهي: الإرادة التامة أو الفاعلة أو المحركة للعضلات أو العلّية.

وفرق الشوق عن الشوق المؤكد: ان الشوق هو: المقتضي، والشوق المؤكد هو: المقتضي مع شرطه، والإرادة: كلاهما مع عدم المانع، فالثلاثة من سنخ واحد.

---

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

(٢) ظ: بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢/ ٢٧.

فان قلت: إن كل إرادة هي تسبيب وعلة وسبب إلى نتيجة، فأصبحت مصداقا للطلب، لان الطلب هو التسبيب وكل تسبيب هو إرادة فاتحد الأمران.

جوابه: - ورد سابقا -

١- هذا ليس قولا باتحاد الطلب والإرادة، لان القول بالاتحاد إنما هو القول بالمعنى الأول، أي اتحادهما مفهوما على نحو التساوي ـ ما ذهب إليه (الشيخ الآخوند) ـ وفي هذا المستوى لم يثبت هذا المعنى، لان ما تقدم يبيّن ان مصداق الإرادة هو مصداق الطلب، مثل: الإنسان والبشر والضاحك، وهذا ليس اعترافا بالاتحاد.

٢- ان ما تقدم - انّ كل إرادة هي تسبيب، فهي طلب لان الطلب هو التسبيب- ليس صحيحا لان الإرادة ـ هنا ـ على شكلين: أما إرادة لفعل الإنسان المباشر، مثل: إرادة تحريك جسمه أو نظره أو غير ذلك. وأما إرادة إلى نتيجة تحتاج إلى مقدمات.

المستدل ـ هنا ـ يتخيل ان كلا من هاتين الإرادتين هي تسبيب.

وهذا في حقيقته جهل بمعنى التسبيب، ولو تأملنا في المعنى اللغوي لما قلنا هذا.

الطلب هو التسبيب، والتسبيب الذي يمثل له في اللغة طلب الدابة الشاردة والعبد الآبق، وهي إرادة ناقصة، أي التسبيب إلى النتيجة، وهي ليست حاصلة عند الإرادة، أو عند حصول الشوق أو الشوق المؤكد، فنص اللغويين، هو تقديم المقدمات لنتيجة غير حاصلة.

أما الإرادة التكوينية المستقلة: وهي إرادة تحريك الجسم نفسه، هي علة تامة لهذه الأفعال (الكلام، النظر، التحريك، المشي، إلى آخره) لعدم الفاصل بينها وبين هذه الأمور، وإنما تتسلط مباشرة على تلك الأمور، تلك علة وهذا معلول بالمباشرة وبالالتصاق.

فمن هذه الناحية لا يوجد فاصل زماني ومكاني، وذلك الطلب يكون في وجوده فاصل زماني ومكاني.

١- جاء في الفقرة الثانية من الاستدلال، ان كل طلب هو تسبيب ففيه إرادة، لا يكون الفعل إلا بإرادة.

نقول: إن الإرادة المدعاة يحتمل فيها احد أمرين:

الأول: الإرادة هي إرادة النتيجة، أي الرغبة في الحصول على الدابة الشاردة والعبد الآبق، وهي إرادة ناقصة لأنها مبتلاة بالمانع، وهي ليست إرادة، وإنما هي شوق أو شوق مؤكد.

الثاني: الإرادة هي إرادة التسبيب، مثل: لو أراد ان يمشي للحصول على عبده الآبق فالإرادة - هنا - إرادة المشي، وإرادة الحصول على السبب، فهي إرادة تكوينية مستقلة وليست تسبيبا، لان التسبيب والطلب يحصل إذا كان ما بين الإرادة والمراد فاصل زماني أو مكاني أو مانع، وغير ذلك، أما الإرادة التي تتسلط على معلولها بالمباشرة فليست تسبيبا، وليست طلبا بهذا المعنى، إذ إرادة المشي ليست طلب المشي، وإنما طلب العبد هو الطلب، فكونها علة تامة لتحريك العضلات ليست طلبا، فلا يصدق على كلتا الإرادتين معنى اتحاد الطلب والارادة.

المستوى الثاني: الاستشهاد بعلامات الحقيقة والمجاز، أي معرفتنا بهذه العلامات (التبادر، صحة الحمل وعدمه، ونحو ذلك)، فإذا كانت تساعدنا على الإذعان والتصديق باتحاد الطلب والإرادة فهو المطلوب وان لم تساعد نصير إلى نتائجها، وهي حجة معتبرة في نفسها.

وهذه العلامات لها وجوه من الاستعمال ومن التصور:

الوجه الأول: أن نقول - بشكلٍ بسيط - : ان ما يتبادر لنا من الطلب غير ما يتبادر

لنا من الإرادة، ولا يحتمل ان يكون هذان المفهومين مفهوما واحدا.

الوجه الثاني: أن نقول: انه يصح سلب احدهما عن الآخر، لأنه يصح ان نقول ان الإرادة ليست طلبا، وان الطلب ليس إرادة ـ حسب اتحاد المفهوم بينهما وبالحمل الأولي ـ فالنتيجة ان الطلب والإرادة متغايران بحسب المفهوم وبالحمل الاولي. بغض النظر عن الحمل الشايع والتطبيق.

الوجه الثالث: نجد ما قلناه من المعنى في المستوى الأول موافقا للتبادر في كلا اللفظين.

إن قلت: أن قولنا: طلبت منه وأردت منه، بمعنى واحد. وهذه قرينة عرفية على اتحاد الطلب والارادة.

وبعد ان نلتفت إلى حرف الجر خاصة، فهو واحد ـ من ـ في: طلبت منه وأردت منه، وهذا دليل عرفي على اتحاد الطلب والإرادة.

جوابه:

الوجه الأول: إذا سرنا بهذا الاتجاه يمكن ان يكون عدد من الكلمات بمنزلة المترادفة، لأن المطابقة تارة تكون بالمعنى الوصفي، وتارة بالمعنى السياقي، أو المحصل العام، وكل ذلك يعطي النتيجة نفسها.

فنقول: إذا كان المعنى بالسياق واحدا، وليس واحدا بالوضع، كيف نقول ان النتيجة هي وحدة المعنى بالوضع؟ مع العلم ان الاحتمال مبطل للاستدلال وإذا كان المطلب وحدة السياق، ينتج عددا من السياقات لها معنى واحد، مثل:

(أمرته وألزمته وأوجبت عليه)، وان لم تكن دلالاتها الوضعية والمطابقية

واحدة والدلالة المطابقية قد تنقسم إلى دلالة وضعية، والى دلالة سياقية. إنما الكلام بالاتحاد وضعا، وليس في وحدتها سياقا.

الوجه الثاني: يوجد فرق ملحوظ وجداني بين (طلبت منه، وأردت منه) أما أردت منه فيكون بمعنى تعلق الإرادة النفسية بالنتيجة والهدف، وهو فعل الآخر. فالشوق المؤكد الذي يتعلق بفعل الآخر يكون بمنزلة المصداق لهذه العبارة وهي (أردت منه).

أما طلبت منه: عبارة ذات مؤدى تحتاج إلى تقدير، أي (التسبيب)– إذ نحن لم نخرج إلى الآن عن كلام اللغويين الذين قالوا: ان الطلب هو التسبيب إلى النتيجة ـ إلى النتيجة بإيجاد المقدمة، وهي الأمر بالصلاة مثلا.

فان قلنا: إن للطلب معنى آخر ـ لا بد من التقدم خطوة قد تؤدي إلى القول باتحاد الطلب والإرادة ـ بعد ان ندعي ان كلام اللغويين وان كان صحيحا في حينه وفي زمانه إلا انه قد حصل نحو من النقل بالوضع، أي كان معنى الطلب هو التسبيب، وهو المعنى الانتزاعي المنطبق على الأمر، فيكون الطلب بمعنى الأمر بالحمل الأولي فيكون الأمر طلبا بالحمل الشايع ـ حسب كلام اللغويين ـ أما على وفق النقل الجديد فالطلب والأمر بمعنى واحد، وهو الإلزام، وهو توجيه الأمر، فأصبح الأمر بالحمل الأولي هو الطلب وبالدلالة المطابقية هو الطلب بوضع جديد.

بيد ان هذا يتوقف على مقدمة.

بان يقال: إن الأجيال المتأخرة عن الجاهلية وصدر الإسلام قابلة للوضع الجديد وقد أثرتُ هذه الفكرة مرات عديدة ـ هل ان الأجيال المتأخرة لها حق الوضع؟ مشهوريا ليس لها ذلك.

فالنتيجة: إن هذا الوضع المدعى ليس صحيحا، ولابد من التمسك

بكلام اللغويين.

لكن توجد قرائن في كلام الأصوليين ـ وان كانوا ينفونه نظريا، بيد ان أمثلتهم العملية خلاف ذلك ـ توافق على قابلية الأجيال المتأخرة على الوضع. إذ يمثلون ـ مثلا ـ ان شيئا ما نقل وأصبح مترادفا أو مشتركا أو مجازا مشهورا. فلو لم يكن لها قابلية النقل لما وجدنا لها صغرى اصلا. فهذا ينتج ان الأمر والطلب حسب الوضع الثاني المدعى هو بمعنى واحد.

جوابه: نعلم ان عنواننا هو (اتحاد الطلب والإرادة) وليس (اتحاد الطلب والأمر) إلا ان يقال: ان الإرادة بالأصل جانب نفسي ـ أي يجري عليها ما جرى على الطلب ـ هي الشوق المؤكد، لكن بعد ذلك أصبحت تُطلق بنحو حقيقي على الأمر نفسه ـ أردت منه أي أمرته ـ فأصبح الأمر بالحمل الأولي هو الإرادة والإرادة هي الامر.

بيد ان هذا لا يقال (بالنقل) بل (بالاشتراك)، إذ ان الإرادة نفسية والأمر لفظي، بيد ان الأجيال المتأخرة وضعت اللفظ بوضع آخر على الأمر نفسه، واستعمل أولا مجازا بعنوان ان الأمر معلول للإرادة النفسية ثم أصبح مجازا مشهورا ثم أصبح حقيقة، فأنتج وحدتها مفهوما وترادفها موضوعا، بالوضع التعيني للإرادة، أو أصبحت الإرادة موضوعة بالوضع التعيني للأمر، فهذا ينتج وحدة المعاني الثلاثة بالحمل الأولي أي وحدتها مفهوما وترادفها، وهو الأمر والطلب والإرادة.

وهذا في نفسه غير محتمل والوجدان ينفيه أكيدا.

بيد ان اتجاه مشهور الأصوليين إلى جنبه، لأنهم قالوا بفكرتين ان ضممناهما أنتجت هذه النتيجة:

إحداهما: أن الطلب بمعنى الأمر التشريعي.

ثانيهما: نقول ان الطلب هو الإرادة.

إذن فالأمر والطلب والإرادة شيء واحد ـ وان كان هذا غير محتمل عرفا وعقلائيا ولغة ـ.

إن قلت: إننا نشعر بهذا المعنى ـ طلبت منه وأمرته وأردت منه ـ الآن. فإذا كان هذا موجودا في أذهاننا فيمكن استصحابه قهقرائيا إلى عصر الأئمة عليهم السلام، ويمكن حمل النصوص عليه، أي اتحاد الطلب والإرادة في ذلك الحين.

قلنا: إن كلا ركني هذا الاستصحاب غير موجود ـ لا اليقين السابق، ولا الشك اللاحق ـ.

أما اليقين السابق فمحصله: نحرز ـ الآن ـ ان وجداننا اللغوي يحكم بوحدة المعنى للألفاظ الثلاثة، وهو على خلاف الوجدان، فوجداني الشخصي يقول: بتعدد المعنى مفهوما، بغض النظر عن ان يكون مصداقها واحد أم لا؟، وبغض النظر عن ان سياقها واحد أم لا؟ إذن هذا الإحراز غير موجود كي نستصحبه قهقرائيا.

وإما عدم الشك اللاحق: لو تنزلنا عن هذا الوجه وقلنا انه موجود فيمكن استصحابه قهقرائيا، فتكون عندنا (كبرى وصغرى)، هذا المورد ليس له صغرى، وذلك لتصريح اللغويين بعكسه، و الطلب إنما هو التسبيب، وليس هو عين الإرادة، فيقع تعارض بين الاستصحاب المقترح وكلام اللغويين فيكون كلام اللغويين مقدما على الاستصحاب لان كلامهم إمارة، والاستصحاب أصل، والإمارة مقدمة على كل الأصول العملية.

قد يقال: إن هذا المعنى الذي قاله اللغويون معنى قديم، فيثبت وجوده في زمن

المعصومين عليهم السلام بالاستصحاب أيضا، وليس بالإمارة. أي نشك بارتفاع ما قاله اللغويون أم لا؟ فنستصحبه. فالإمارة غير قاطعة للأصل القهقرائي، لأنه استصحاب مقابل استصحاب.

جوابه من أمرين:

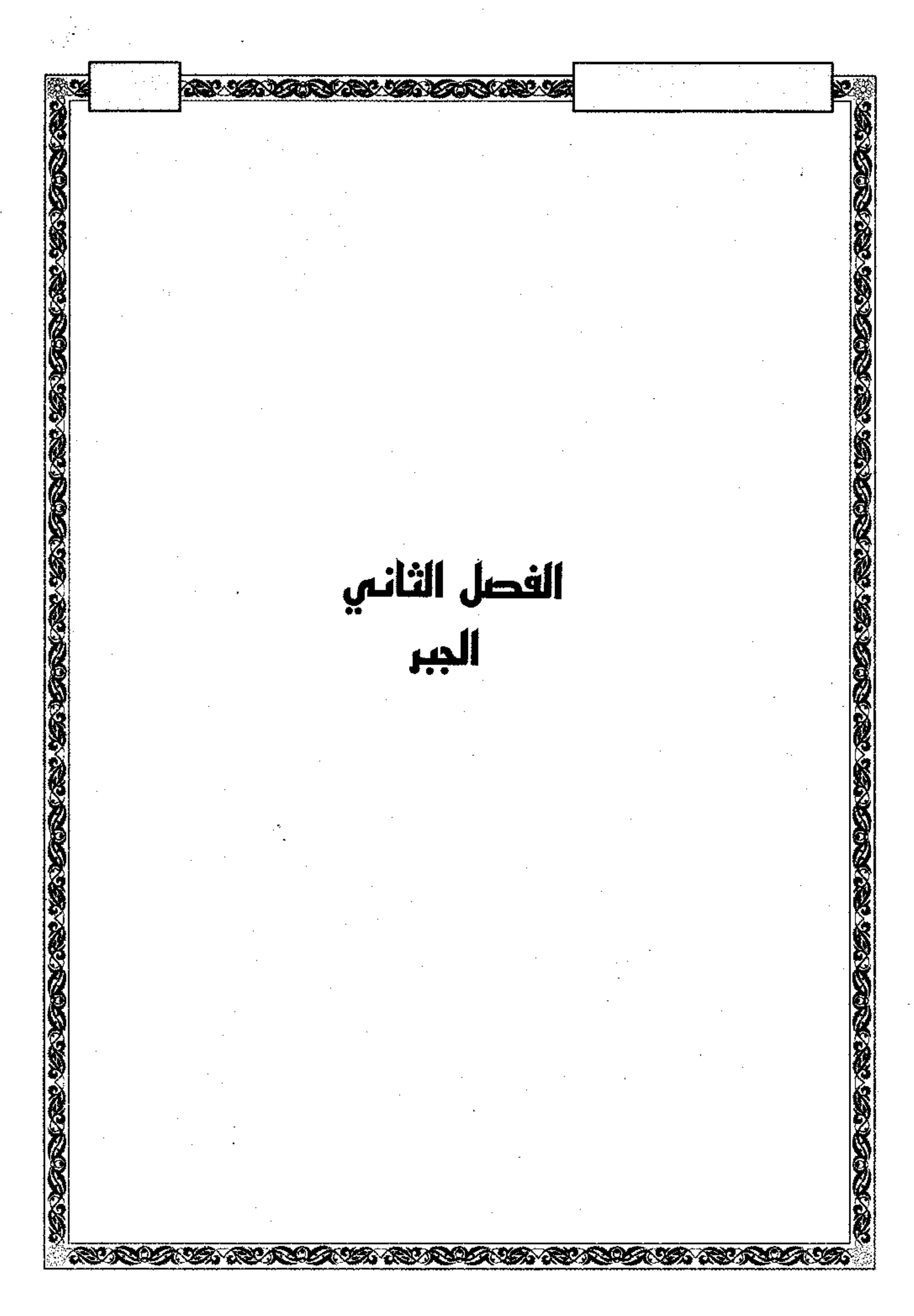
الأمر الأول: إن كلام اللغويين كتبته المصادر اللغوية في عصر الأئمة عليهم السلام وما بعده فهي إمارات في (عصر صدر الإسلام وما بعده بقليل)، إذن فالمسالة ثابتة بالإمارة، وليست بالاستصحاب.

الأمر الثاني: لو تنزلنا وقلنا: انه ثابت بالاستصحاب، فيكون هناك تعارض وتساقط، وذلك لوجود استصحاب حسب القاعدة الاعتيادية في طول الزمان، واستصحاب قهقري ـ ضد الزمان ـ فيتعارضان، ويتساقطان، ونرجع إلى الإمارات، وهو كلام اللغويين.

أو نقول: إذا تعارض الاستصحابان، احدهما اعتيادي، والآخر قهقرائي، يتقدم الاعتيادي لأنه أكثر انطباقا على نصوص القاعدة، فيتقدم ما هو موافق للقاعدة على ما هو مخالف.

أو نقول: إن هذا الاستصحاب الذي كان في عصر الأئمة عليهم السلام ـ فرضا ـ يكون منتجا للظن الفعلي، أما الاستصحاب القهقرائي يكون الظن الفعلي بضده. لأننا نظن ظنا فعليا بان كلام اللغويين موجود في عصر الأئمة عليهم السلام، وليس فهم (الشيخ الآخوند) ومشهور الأصوليين.

إذن عندنا في جانب استصحاب وظن، وفي الجانب الآخر استصحاب فقط، أو بالأحرى استصحاب منقوض بظن بخلافه، وعند التعارض نقدم الاستصحاب الذي بجانبه الظن، ويكون هذا لمصلحة القول: بعدم اتحاد الطلب والإرادة.



الفصل الثاني
الجبر

الجبر

وهو من مسالة الجبر والتفويض:

وأحسن من وجدته قد عنون لهذه المسالة السيد الأستاذ[١] **قال**: إن مسالة الجبر والاختيار تنحل إلى مسالتين:

الأولى: مسالة كلامية: المقصود منها البحث الواقع بين الاشاعرة، وغيرهم، إذ قال: الاشاعرة بالجبر، والمعتزلة بالتفويض، والشيعة بالأمر بين الامرين. وروح البحث عن الفاعل.

هل أفعال الإنسان منسوبة إلى الإنسان أو إلى الله تعالى؟

الثانية: مسالة فلسفية[٢]: فهي كبرى تبحث عن الفاعل هل له اختيار وإرادة أم هو مقهور ومجبور على فعله؟

وقال السيد الأستاذ بعدم التلازم بينهما، ومثّل لذلك: ان النار تحرق قسرا، حتى لو فرضنا انها منفصلة عن الإرادة[٣].

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ.

(٢) ظ: بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢ / ٢٧-٢٨.

(٣) ظ: بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢ / ٢٨.

وحسب فهمي، إن الفاعل لو فرضناه الإنسان، فقد نفترض ان فعله اختياري، وقد نفترض انه قسري.

ولو فرضنا ان الفاعل هو الله سبحانه وتعالى، فيأتي الكلام نفسه فقد يكون فعله اختياري، أو قسري ـ كما نسب إلى الماديين وبعض المتصوفة وبعض الفلاسفة، الذين يرون ان قوانين العقل العملي أو قوانين الطبيعة حاكمة حتى على إرادة الله سبحانه وتعالى ـ.

ومن تقريرنا على كلام السيد الأستاذ ـ «. . . وروح البحث في هذه المسالة يرجع إلى النزاع في تشخيص فاعل الأفعال الصادرة من الإنسان فمذهب التفويض يقول بان الفاعل محضا هو الإنسان ومذهب الجبر يقول بان الفاعل محضا هو الله سبحانه وتعالى والشيعة يقولون بان لكل منهما نصيبا في الفاعلية بالنحو المناسب له»[1] ـ وان أصل هذه المسالة ثلاثة احتمالات:

أما ان يكون الفاعل هو الله صرفا.

أو يكون الفاعل الإنسان صرفا.

أو يكون الفاعل هما معا.

على تخريجات متعددة، وتكون حسب ما توصل إليه الأستاذ خمسة احتمالات:

الاحتمال الأول: إن يكون الفاعل هو الله سبحانه وتعالى، ولا أثر للفاعلية فيكون الإنسان كـ(القلم بيد الكاتب، والعود بيد الضارب) وهذا الاحتمال يسمى بـ (**الجبر**)، وعليه الاشاعرة، وهم أكثر العامة (حدسا وليس حسا)، بيد ان المتبحرين من

---

(١) بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢ / ٢٨.

علمائهم لا يرون الجبر بهذا المعنى أكيدا، ولو نظرنا إلى الوعي الذي اقتضته السنين المتأخرة، إذ حملت كثيرا منهم عن التخلي عن هذا المسلك.

الاحتمال الثاني: إن الأمر بيّد الإنسان صرفا وليس لله دخل فيه، وهذا رأي (المفوضة)، وذلك ناشئ من القضية الكلامية، التي تقول بان الممكن: هل يحتاج إلى الواجب حدوثا فقط أو حدوثا وبقاء؟ فان كان الرأي الثاني صحيحا كان هذا الاحتمال باطلا.

أما إذا كان الممكن محتاجا للواجب حدوثا فقط لا بقاء، كان هذا الاحتمال صحيحا. لان الله تعالى ـ حسب تعبير المفوضة ـ خلق الخلق وأوكله إلى أنفسهم.

أما المشهور من العامة والخاصة، والمعتزلة ليس عليه، ولا أظن ان هناك من يُعتد به يؤمن به، ربما كان في زمن الأمويين والعباسيين بعض من يميل إليه.

الاحتمال الثالث: إن الاحتمالات الثلاثة الآتية جامعها ان السبب والعلّة لوجود الفعل الاختياري هو الله تعالى والعبد معا، وليس الله تعالى وحده، كالاحتمال الأول، وليس العبد وحده كالاحتمال الثاني بل هما معا.

فالاحتمال هنا ـ حسب كلام السيد الأستاذ هو: ان الفاعل هو الله سبحانه وتعالى، إلا ان الإرادة عند العبد تحصل بنحو من القابلية للفيض، لان الفيض لا ينزل إلا على المحل القابل، فحينئذ، ان الإرادة تجعل المحل قابلا للفيض. والله عزّ وجلّ يخلق العمل بعد ان صنعت الإرادة محلا قابلا له[1].

(١) ظ: بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢ / ٢٩.

الاحتمال الرابع: إن يكون الفعل صادرا من كلتا العلتين، لكن بنحو الطولية، والفاعل المباشر- حسب عبارته ـ أو الأسبق رتبة ـ حسب عبارتي ـ هو الإنسان. أي بعد ان تتم علّية الإرادة للعمل يخلق الله تعالى هذا العمل. وحينئذ علّية الإرادة اسبق رتبة، والفيض الإلهي متأخر رتبة، بالنتيجة لابد من الفيض الإلهي، فهو خالق كل شيء بنص القرآن الكريم، وبهذا المعنى يشمل حتى أفعال المختارين.

الاحتمال الخامس: ما ذهب إليه بعض العرفاء والمتصوفة: ان هذا الفعل له فاعلان: الله والعبد، وهاتان الفاعليتان ليستا عرضيتين كالاحتمال الثالث، ولا طوليتين كالاحتمال الرابع وإنما هي فاعلية واحدة.

لكن إذا نظرنا بالعين الاستقلالية للإنسان، أي مستقلا عن الله عزّ وجلّ قلنا ان الفاعل هو الإنسان، وان نظرنا إليه مندكا[1]- حسب عبارته[2]، ـ فانياً في الله تعالى ـ حسب عبارة العرفان ـ فالفعل فعل الله سبحانه وتعالى.

لأنهم ينظرون إلى الأشياء كالمعنى الحرفي والربطي، ليس لها وجود مستقل، وإنما هي ظِلال تدبيره وقدرته ونوره، أي ان فعل المندك هو المندك فيه.

وعلّق مختصرا:

ان الاحتمال الأول ـ الجبر- خلاف الوجدان لما ذُكر في محله، لان الإنسان

(١) ظ: بحوث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ السيد محمود الهاشمي / ج٢/ ٢٩.

(٢) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرقدس سره.

يجد في نفسه الاختيار والقدرة على العمل.

والاحتمال الثاني - التفويض - خلاف البرهان، لأنه برهن في محله: ان الممكن يحتاج إلى العلّة حدوثا وبقاء، وليس حدوثا فقط.

أما الاحتمال الخامس - الصوفي - لا نفهمه.

يبقى الاحتمال الثالث والرابع، وكلاهما له درجة من الوجاهة في حل المشكلة.

ما تقدم نقل لتقريرات السيد الأستاذ مختصرا.

وان نظريته بـ (الجبر والتفويض) - حسب فهمي - ينظر لها بصفتها جزء من المسالة الفلسفية، لا بصفتها جزء من المسالة الكلامية، فأطال في المسالة الفلسفية واختصر في المسالة الكلامية، وهذه جهة نفسية وليست موضوعية.

بيد ان هذا الموضوع يصلح ان يكون عنوانا و موضوعا للمسالة الكلامية، بل هو المسألة الكلامية كلها، و لا تكون موضوعا ومحمولا للمسالة الكلامية، لان المحمولات كثيرة.

ولنا على الكلام المنقول عن السيد الأستاذ تعليقات:

التعليق الأول: إن احتمالات الأمر بين الأمرين - بعد إسقاط احتمال الجبر، واحتمال التفويض - عديدة، لان كل أصولي من المتأخرين حين وصل إلى هذه المسالة أدلى بدلوه بين الدلاء، واتى بنظرية يُجيب فيها على مسالة الجبر والتفويض، فكثرت الاحتمالات وتعددت الآراء. وليس المسالة مبتنية على ثلاثة احتمالات فقط، لو أسقطنا احتمال المتصوفة والعارفين يبقى احتمالين فقط، وإنما المسالة متعددة، وليست المسالة مبتنية على وجه حاصر.

إن قلت: إن الوجوه التي ذكرها الأصوليون في هذه المسالة، وان كانت كثيرة، إلا انها ترجع إلى ما سماه (المسالة الفلسفية) ولا ترجع إلى ما سماه(المسالة الكلامية)، فيمكن تأجيلها إلى ذلك الحين، والمسالة الكلامية ليس فيها إلا هذه الوجوه الخمسة.

جوابه: إن القناعة بان المسالة تنحل إلى مسالتين (فلسفية وكلامية) من مستحدثاته، وإلا فالأصوليون عموما ذكروا آراءهم ـ مصداقا وتطبيقا ـ لما سماه بالمسالة الكلامية، سواء أزعمنا انها كلامية أو فلسفية.

إذن من حقنا ان ندخل في المسالة الكلامية كل الوجوه التي ذكرها الأصوليون، أو لعلنا بالاختيار أما ان نذكرها في المسالة الكلامية أو نذكرها في المسالة الفلسفية، بيد ان الاتجاه المشهوري للأصوليين ادخلها جميعا في المسالة الكلامية. إذن فالمسالة غير منحصرة بوجهين أو ثلاثة.

التعليق الثاني: من المسلّم به عند الباحثين ـ متكلمين وفلاسفة ـ ان الفاعل هو المختار، إذا كان هو الله تعالى، يكون سبحانه وتعالى هو المختار، وإذا كان الإنسان وحده الفاعل، يكون هو المختار، وان كان كلاهما فاعل، فكلاهما مختار.

أما إذا عزلنا المسالة الكلامية عن المسالة الفلسفية، فتنتج النتيجة الباطلة.

لأننا ـ هنا ـ نسقط عن عنوان الفاعل التسليم باختياره، فيحتمل انه مختارا، ويحتمل عدم اختياره.

بيد ان هذا مسلم العدم بالنسبة لمن قال بهذه الوجوه، ولا يمكن القول بأنه فاعل ومجبور، لان المجبور ليس فاعلا، وبهذا لا حاجة إلى المسالة الفلسفية، وإنما تكون مسالة كلامية محضة.

والوجوه التي ذكرها المشهور في الجبر والتفويض كانت في ضمن

المسالة الكلامية.

التعليق الثالث: يعتمد على سؤالين:

احدهما: السؤال عن الفاعل للأفعال الاختيارية.

الآخر: السؤال عن اختيارية الأفعال لهذا الفاعل.

وقد سميّ السؤال الأول بالمسالة الكلامية، وسمي السؤال الثاني بالمسالة الفلسفية.

نقول: ينبغي ان يكون ما تقدم مسلما، إذا كان صغرى ـ لما استطيع ان اسميه ـ لكبرى علم الكلام أو كبرى علم الفلسفة.

ولكن هل ينطبقان حقيقة على كبرى الفلسفة، وعلى كبرى علم الكلام؟

نستطيع ان نطعن بذلك. لان التعريف، وان لم يكن معروفا بوضوح، لكننا نذكر اقرب التعاريف إلى الفهم ألمشهوري لو صح التعبير.

أما تعريف **علم الكلام** فهو محاولة البرهنة على صحة العقائد الإسلامية. لذا قالوا ان الفرق بين علم الكلام والفلسفة: ان المتكلم في علم الكلام يأخذ صحة العقائد الإسلامية أو أصول الدين مسلّما، ثم يحاول البرهنة عليها، في حين ان الفيلسوف يسير حيث قاده عقله ولا اثر للدين في تفكيره.

أما تعريف **علم الفلسفة**: أحسن تعريف لها ـ حسب معهودي ـ هو النظر إلى الوجود ككل أو إلى الموجودات ككل، أي إلى كل الوجود ومصاديقه أو معلولاته ككل.

وعدم الاختصاص على فرع دون فرع، لذا قالوا: ان الاقتصار على فرع دون فرع يقتضي ان يكون علما بذاته، مثل: (الكيمياء) فرع من عالم الوجود، و(الفيزياء) فرع من عالم الوجود... الخ.

وإذا أتينا إلى هاتين المسالتين ونظرنا إليهما قليلا، ففي الإمكان ان نصرفهما ـ كليهما ـ إلى علم الكلام، وبالإمكان ان نصرفهما إلى علم الفلسفة. لان كلتي المسالتين لهما تأثير بالعقائد الإسلامية فيكونا مسالة كلامية. وكلتاهما مربوطتان في أصل الخليقة والوجود أكيدا، في مدى تأثير الله سبحانه وتعالى على خلقه، وتأثير الخلق على نفسه وعلى غيره، فهي مسالة فلسفية.

نعم، له ارتباط في علم الكلام، وبيّنت ذلك في مقدمة (ما وراء الفقه)[1] بدخول علم في علم وإفادة علم من علم، مثل: الكيمياء في الطب، والنحو في التفسير، كذلك قد يتداخل علم الكلام وعلم الفلسفة، بيد أنهما مسالتين فلسفيتين، استفيد منهما في علم الكلام.

ملاحظة: من منهجنا في هذا البحث، ان نبدأ بمناقشة الرأيين المستقطبين ـ الجبر والتفويض ـ ثم نحاول إثبات الأمر بين الأمرين، وهل يكون بحسب الاحتمالات الثلاثة السابقة أو بشيء آخر؟.

نحتاج لبعض الإيضاح إلى بيان مقدمة وقضية بمنزلة الكبرى، وقضية بمنزلة الصغرى.

أما الكبرى: أما بصيغة السلب، أو بصيغة الإيجاب، فهل الأسباب الطبيعية صحيحة وصفات مؤثرة أو باطلة وغير مؤثرة؟ نحن والدليل.

أما الصغرى: تقول: ان الإرادة سبب طبيعي. مثل: حرارة النار، وبرودة الثلج. وقد سمى الشيخ المظفرقدس سره[2] ما سميناه بالأسباب الطبيعية، سبب (ما به

---

(١) ما وراء الفقه / آية الله العظمى السيد محمد الصدر / ج١ / القسم الأول / ٧.

(٢) المجتهد المجدد آية الله الشيخ محمد رضا المظفر، عميد ومؤسس كلية الفقه في النجف الاشرف ـ العراق، توفى عام ١٣٨١ هـ.

الوجود) مقابل سبب (ما منه الوجود)[١].

وكان يقول (قد): السبب هو: أما الله عزّ وجلّ والفيض الإلهي، وأما غيره على العموم. فما كان غير الفيض الإلهي فهو (ما به الوجود)، وما كان من قبيل الفيض الإلهي فهو (ما منه الوجود).

وهذا نحو من سعة النظر نستطيع ان نستفيد منه بالمستقبل، لأننا حين نقول: سبب طبيعي لا نتحدد بعالم الطبيعة، وما يسمى بالقوانين الطبيعية، وبالإرادات الداخلة تحت حيّز الطبيعة في عنوان (ما به الوجود) بل هو عام لكثير من المؤثرات المادية والمعنوية والروحية والعقلية مثل: عالم الملائكة، وعالم الجن، أما عالم المعجزات فيها (ما به الوجود) و(ما منه الوجود) إذ هو معنى اشمل.

ونستطيع ان نأتي باصطلاح آخر، فنسمي (ما منه الوجود) بـ (السبب الأعلى)، ونسمي (ما به الوجود) بـ (السبب الأدنى).

وينبغي التركيز على **الصغرى**، وهي ان الإرادة هي: ما به الوجود، أو سبب أدنى، أو سبب طبيعي فيحتاج العمل المراد إلى الفيض الإلهي حتى يوجد، مثل: إذا القينا ورقة في النار، فيحتاج المعلول إلى الفيض حتى تحترق.

وهذا ينتج بعض الأمور منها:

إذا قلنا **بالجبر**: هو إلغاء للإرادة، بيد أننا نلغي في الوقت نفسه أي سبب من أسباب ما به الوجود سواء أكان قهريا كالنار، أو اختياريا كالإرادة ـ وإنما كل شيء بيد الله سبحانه وتعالى مباشرة، فهو إثبات لإحدى العلّتين، ونفي الأخرى، وهو إثبات للعليا ونفي الدنيا، وكل الأمور

---

(١) المنطق / الشيخ محمد رضا المظفر/ ط٣/ مطبعة النعمان ـ النجف / ١٣٨٨هـ/ ج٣/ ٣٦٠-٣٦١.

منتِجة ـ بالفتح ـ بسبب ما منه الوجود، بما فيها أفعال الإنسان.

وإذا قلنا **بالتفويض**: هو إثبات للأسباب الدنيا ونفي السبب الأعلى ـ أي على عكس المتقدم ـ بناء على مذهبهم، أي ان الله تعالى خلق الكون وانعزل عنه، يعني ان الكون لا يحتاج إلى الفيض. والأسباب الدنيا تشتغل في تدبير الكون بما فيها من أسباب قهرية وأسباب إرادية.

وإذا قلنا **بالأمر بين الأمرين**: فقد جمعنا بين السببين، أي ان كلا السببين مؤثر: الأعلى والأدنى، إذ ان الفيض لا يأتي إلا إلى المحل القابل. كما ان العلّة لا تكون مؤثرة بنفسها ـ ولو كانت تامة ـ من دون فيض. لا يفرق في العلية بين السبب القهري، والاختياري أيضا.

وهذا ينتج أمور عديدة: منها: إذا أثبتنا أهمية السبب الطبيعي، أو العلّة التامة، فقد أثبتنا أهمية الإرادة، ولا اقل انه لا وجه للتفصيل بينها وبين غيرها من هذه الناحية.

وإنما التفصيل لو كان، فهو قائم على الغفلة وعدم الدقة، كما إننا إذا أثبتنا الإرادة فقد أثبتنا السبب الطبيعي أو الأدنى في الجملة أو بالجملة. وإن كان التفصيل من هذه الجهة ممكنا، يكون الإنسان مختارا.

[illegible] هي ليست مختارة، لا بعللها، بل بفعل مباشر من الله سبحانه وتعالى.

منها: عرفنا في هذه المقدمة ان الإرادة في غير الإرادة الإلهية هي من الأسباب الدنيا أي من سبب ما به الوجود، ولكن هل ان الإرادة خاصة بالبشر؟ أو تعم البشر وغيرهم؟ كالملائكة والجن والحيوانات.

فإذا قلنا بالجبر: فكلهم مجبورون.

وإذا قلنا بالتفويض: فكلهم مفوضون.

وإذا قلنا بالأمر بين الأمرين: شمل الجميع.

وإذا سرنا قدما آخر: نجد ان الإرادة، أو ـ حسب تعبيري ـ الإرادة الدنيا هي المتحكمة في كل الكون، ولا يوجد في الكون ما يسمى بالسبب القهري، وكل الأسباب إرادية، وهذا من الغريب ـ أعرضه كأطروحة وأنا اعلم غرابته ـ.

بيان ذلك: من عدة تقريبات:

التقريب الأول: ما عليه جملة من الفلاسفة، وكذلك بعض النصوص، إذا راجعنا الصلاة على الملائكة الموجودة في (الصحيفة السجادية)[1] خاصة، والتي منها: «. . . وخزّان المطر. وزواجر السَّحاب. والذي بصوتِ زجرهِ يُسْمعُ زَجَلُ الرُّعُودِ. وإذا سَبَحَت بِهِ حَفيفَةُ السَّحَاب التَمَعَت صَوَاعِقُ البُرُوقِ. وَمُشَيِّعي الثَّلج والبَرَدِ. والهَابِطِينَ مَعَ قَطرِ المَطَرِ إذا نَزَلَ، والقُوَّامِ على خَزَآئِنِ الرِّيَاحِ. . . »[2]، ونحو ذلك الدال على ان كل هذا الكون المادي والروحي تحت شغل وتدبير الملائكة. أي ان الحصاة وان حسبناها جمادا إلا ان روحها ملك، وله علم وإرادة وله اختيار وشوق، فالملائكة مختارون.

فإذا الاختيار يتبع الوجود أو يتبع الفعل أو يتبع التكامل، فكله موجود في الملائكة، إذن فهم مختارون. فينتج عدم وجود علة قهرية في الكون أصلا ـ هذا في الظاهر وعلى خلاف الواقع ـ.

التقريب الثاني: ما قاله جملة من الفلاسفة أيضا: ان للوجود أوصاف خاصة به وذاتية له، لا يمكن للوجود ان يوجد بدونها.

---

(١) مجموعة الأدعية المنسوبة إلى الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام.

(٢) الصحيفة السجادية / الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام / تقديم وضبط: محمد القاضي/ ط٢ / مطبعة الديواني ـ بغداد / ١٩٨٧م / ١٨-١٩.

منها: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة. . بيد ان الوجود كلما كان متدنيا كانت هذه الصفات متدنية، وكلما كان الوجود مرتفعا أو عاليا أو متكاملا، كانت هذه الصفات متكاملة وعظيمة، إلى ان يصل الوجود إلى اللانهائية، حينئذ تكون هذه الصفات لانهائية في الله سبحانه وتعالى.

وما دام الوجود موجودا وفي عالم الخارج ـ وهذا أمر حسي ـ إذن هذه الصفات موجودة.

نعم: إذا انتفى الوجود، كما في الماهيات الصرفة أو الهيولى الصرفة الموجودة في عالم الواقع وغير موجودة في عالم الخارج، إذن فهي فاقدة لأوصاف الوجود، لذا ليس لها (قدرة، وعلم، وحياة، وإرادة)، في حين ان الوجود متصف بها، بل هي ذاتية له ولا تنفك عنه.

والكلام عن عالم الخارج لا عن عالم الواقع، فعالم الخارج كله موجود وبمراتبه المشككة والمتكثرة، فكله علم وحياة وإرادة أيضا.

وهذه الفكرة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1].

كيف عرض الأمانة على السماوات والأرض؟

هل بأحد هذين التقريبين أو بتقريب آخر؟ يعلمه الله تعالى.

بيد ان هذين التقريبين كافيان لتبرير هذا العرض، والتفسير في رد فعل السماوات والأرض، إذ علمن إنهن ضعيفات عن تحملها، فأشفقن منها ورفضنها، ولكن الإنسان الجاهل الظلوم علم بنفسه لا شعوريا، انه قادر، وقابل للتحمل، ولكنه لم يؤدها حق أدائها فأصبح ظلوما جهولا.

---

(١) الأحزاب / ٧٢.

مناقشة مسالة الجبر:

الجبر، جبران: جبر مادي، وجبر إسلامي:

أما الجبر المادي: ما يقوله الماديون: ان ما يسمى بالقوانين الكونية، هي المسيطرة، وكلها ضرورية الإنتاج، وقسرية الإنتاج، بما فيها أفعال الإنسان، فهي ناتجة بشكل قسري من هذا المجموع العام للقوانين الكونية.

أما الجبر عند بعض المسلمين: هو الاعتراف بوجود الله سبحانه وتعالى، ثم الادعاء ان الله تعالى اجبر الأفراد على أفعالهم، أي هو الذي يخلق الأفعال فيهم ويوجدها لديهم قهرا عليهم.

فالبحث بالجبر بالمعنى المادي ليس هذا محله. بيد أننا نشير إلى أمرين يبحثان في محلهما، وكل منهما فضلاً عن مجموعهما صالح للجواب عليه:

١- ان المادية باطلة، وان الله تعالى هو الموجود والخالق والمدبر، وهذا مبحوث في محله.

٢- ان ما يسمى بالقوانين الكونية شيء غير موجود بالخارج - بيّنت ذلك في مؤلفاتي منذ أزمنة متباعدة - وان القوانين الكونية هي انتزاعات ذهنية في طول تكرار حصول الشيء باستمرار إلى حد يحصل لنا القطع بان المصداق الآتي يماثل المصاديق السابقة ومؤثر بمثل المؤثرات السابقة، قد نسميه (بالقانون، أو النظام) أي ان الذهن ينتزعه انتزاعا، فهو كلي وليس خارجيا.

فليس القانون له وجود خارجي، وفاعل ومؤثر في جزئياته، لان عالم الخارج لا يسع الكليات، والقوانين الطبيعية، مادامت كلية وذهنية.

والماديون - على الرغم من أنهم ماديون لا يقرون إلا بما هو محسوس -

اضطروا في طول إنكارهم لله تعالى إلى ان يقروا بالوجود غير المادي، مما يسموه بـ (القوانين الكونية)، مع العلم ان هذا هو أردأ الاحتمالات، لان القوانين الكونية ليس لها وجودات خارجية ومؤثرة بل هي مجرد انتزاعات ذهنية.

يضاف لذلك ما حاصله: ليس كل الماديين قالوا بالجبر والقهر طبقا لماديتهم، إذ ذكرت في كتابي (اليوم الموعود): ان جماعة من الماديين الماركسيين اعترفوا بالاختيار، وجمعوا في نظرهم بين الجبرية أو القهرية التي يقتضيها الديالكتيك والمادية التاريخية، وبين الإحساس بالاختيارية[1]، وقالوا[2]: «. . .ولا يمكن أبدا ان استشعر ان الضرورة تضايقني»[3].

بتقريب آخر: إن قوانينهم التي سنوها، إنما هي اقتضائية التأثير، وليست علّية بالمعنى الكامل، مثل:

(قضية طبقات المجتمع، وتسلسل هذه الطبقات وتسلسل المادية التاريخية) فهي ليست علّية بالمعنى المنطقي والفلسفي. فمن المعقول ان يكون الجزء الأخير من العلّة هي الإرادة لكن الداعي إليها هو ما يسمى بالقوانين المادية أو قوانين الديالكتيك.

وربما تصور بعضهم ان المادية تقتضي الجبر والقهر. والحقيقة انها

---

(١) موسوعة الإمام المهدي- اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني / الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدر (قدس سره) / ط٧ / مطبعة ثامن الحجج - قم / ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م/ ٩١ث١٠٢.

(٢) بليخانوف.

(٣) موسوعة الإمام المهدي- اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني / الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدر/ ٩٤.

ظ: فلسفة التاريخ/ بليخانوف / دار دمشق للطباعة والنشر/ ٣٩.

لا تقتضي ذلك، وإنما هي موافقة مع الإرادة، وبسبب ما اسميه بالوعي والانفتاح، ان جملة من الماديين لا يقولون بما قال أسلافهم من الجبر والقهر.

أما البحث في الجبر عند بعض المسلمين: الموسومين بـ(المجبرة) يمكن ان يناقش من عدة وجوه بعضها عقلي وبعضها سمعي:

الوجه الأول: ما اطلّعنا عليه في البحوث السابقة عن السيد الأستاذ قدس سره: ان هذا مناف للوجدان ـ وهذه العبارة صادرة من كثير من مفكرين في علم الكلام والفلسفة ـ إذ يفرقون بين السقوط من شاهق والمشي- مثلا ـ ومعنى ذلك إننا نفرق بين الأفعال، فهي ليست كلها قهرية دائما وإنما فيها ما هو اختياري، فهذه الصورة التصويرية للأفعال الاختيارية يمكن سحبها بأحد طريقين:

١- يمكن لهؤلاء المجبرة ان يقولوا: ان الله سبحانه وتعالى كما أجبرنا على الأفعال وقهرنا عليها، فهو قادر بقدرته القاهرة اللامتناهية، وبتدبيره العام اللامتناهي، ان يجعلنا نشعر انها باختيارنا ومن إرادتنا لمصلحة وحكمة.

إذن هذا الوجدان وان كان موجودا إلا انه غير مطابق للواقع، فلا يمكن الاستدلال به على نفي الجبر.

٢- يمكن ان يقولوا: ان الله تعالى لا يوجِد الأفعال مباشرة في الجسم الإنساني كالقلم بيد الكاتب والعصا بيد الضارب، وإنما يوجِد الإرادة بالنفس، وهذه الإرادة لم يقل احد بأنها اختيارية، ولكن يوجِدها سبحانه تعالى بمشيئته وقهره، فإذا وجِدت الإرادة، صدر العمل بها. وفي حقيقته منسوب إلى الله تعالى، فنتخيل انه مراد ومختار، وفي الحقيقة هو فعل الله سبحانه وتعالى.

ملاحظة: إن هذه الدفاعات عن المجبرة لا يمكن إسقاطها إلا بتصحيح الوجوه التالية، ان صح وجه منها أو أكثر من وجه سقط هذا الدفاع.

الوجه الثاني: الاستدلال بالعقل العملي بقبح العقاب مع الجبر، لأنه يكون ظلما، وكل ظلم قبيح بحكم العقل العملي. والله سبحانه وتعالى لا يعمل القبيح. إذن فالجبر المستلزم للظلم القبيح باطل.

والصغرى محرزة، وذلك لوضوح الشريعة المقدسة في ان جهنم تمتلئ أو تكاد تمتلئ بالكافرين والفسقة والمذنبين والمعاندين، فان كان هؤلاء مجبورون على عقائدهم وأفعالهم، فيكون ذلك ظلما، والعقل العملي ينفي ذلك ويقبّحه.

حينئذ يمكن ان يردوا بوجوه:

الأول: إن يقال: بنفي العقل العملي، وبعدم وجوده، ومن يقول به: هو المسؤول عن صحته وبطلانه، أما نحن ـ المجبرة ـ نعتبره من الأوهام.

جوابه من وجهين:

١- ان من ينفيه هو المسؤول عن نفيه، فأما نحن عندنا يقين وجداني بصحته، واليقين حجة على المتيقن، وهذا موجود عند أكثر العقلاء، ان الظلم قبيح والعدل حسن، بشكل يكون كافيا لتحصيل اليقين بالنتيجة، وهو وجود العقل العملي الحاكم بهذا الصدد.

٢- يمكن القول: ـ واعتقد بصحته ـ ان الاشاعرة والمجبرة، إنما نفوا شمول أحكام العقل العملي لله عزّ وجلّ، لا أنهم نفوا وجود العقل ـ جملة وتفصيلا ـ حتى بين الخلق انفسهم. فلا يبقى هذا الإشكال قائما ـ ان العقل العملي غير موجود أصلا ـ بل هو موجود إلا انه غير شامل لله سبحانه وتعالى.

الثاني: إذا تنزلنا وقلنا بوجود العقل العملي، فهو موجود بالنسبة للعقلاء والمجتمع الإنساني، أما بالنسبة لذات الله سبحانه وتعالى، وصفات الله تعالى، وأفعال الله تعالى، هي أعلى من العقل، وأعلى من الإدراك، وتابع للواقعيات التي لا يمكن للعقل ان يدركها وان يحيط بها، ونحن كمتورعين ومتواضعين أمام الله عزّ وجلّ نقدم نقصنا وقصورنا، ويشمل هذا كل النواحي حتى العقل العملي والنظري.

حينئذ كيف نستطيع ان نحمّل نتائج العقل العملي على الله تعالى ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[1]، ويفعل ما يشاء ويختار، والمجتمع الإنساني ليس له الخيار من أمره ـ وهو ظاهر بعض آيات القرآن الكريم -.

جوابه: أن نقول في مسلك العقل العملي مسلكين مشهورين:

١- مسلك العقل العملي بالمعنى التجريدي الفلسفي.

٢ - مسلك الشيخ المظفر‌ في أصوله[2]- وسمعت منه شخصيا الدفاع عنه -.

وحاصل فكرته: إن تحسين العدل والصدق، وتقبيح الظلم والنميمة، إنما هي تابعة لمصالح العقلاء وناتجة من مجتمع وحكم العقلاء.

أي ان العقل العملي بالمعنى التجريدي الفلسفي ـ الذي يدافع عنه أهل المسلك الأخير- غير موجود. وإنما المسالة اجتماعية ومحصورة داخل المجتمع البشري.

من هذا يمكن القول: إن إشكال المجبرة وارد، لان حكم العقلاء ضيق ومربوط بعلاقات لا يمكن ان تكون شاملة لله تعالى. وبهذا يمكن ان نُسقط صفة العدل من أصول الدين.

(١) لأنبياء /٢٣.

(٢) أصول الفقه / الشيخ محمد رضا المظفر/ المكتبة الوطنية / ١٩٧١ / ج٢ / ٢٢٥.

لكن يمكن ان نقول: دفاعا عن الشيخ المظفر قدس سره، كما قال هو نفسه:

إن الله سبحانه وتعالى سيد العقلاء، وإمام العقلاء، فهو أولى ان يسير على طبق العقلاء من غيره. وهذا قابل للمناقشة:

١- انه ليس سيد العقلاء من زاوية مصالحهم الشخصية وعلاقاتهم الخاصة، وإنما سيدهم وشيخهم هو الذي يعيش بينهم وله علاقات معهم. الله تعالى خارج عن هذا المجتمع، فلا يمكن ان نسميه سيد العقلاء، أو إمام العقلاء.

٢- مقتضي كونه سبحانه وتعالى مطّلعا على الواقعيات وعلى الكثير من الأمور التي يجهلها العقلاء، بل ان نسبة علم العقلاء إلى علمه اللا متناهي بمنزلة الصفر.

يمكن القول: فإذا كان المطلب هكذا، فنحتمل ان تلك الواقعيات التي يعلمها الله تعالى تغيّر من موضوع مدركات العقل العملي (العقلائي)، وعلى هذا المسلك يكون الحق مع المجبرة.

جوابه: هو الطعن في هذا المسلك نفسه، وان العقل العملي ليس هو حكم العقلاء، وإنما هو أولى وأعلى من حكم العقلاء.

وان فرقه عن حكم العقلاء كما يأتي: ان حكم العقلاء صحيح ومستعمل فقهيا، إلا انه في علم الكلام وفي إثبات العقائد الدينية لا ينفع. بيد ان حكم العقل العملي نافذ وصحيح، حتى لو لم يكن مجتمع العقلاء موجود أصلا. مثل (لو كان شخص يعيش وحده - آدم عليه السلام، أو حي بن يقظان -) ألا يدرك عدل الله سبحانه وتعالى؟ في حين لا يدرك المجتمع، ول[illegible]الناس؟

أو نفترض شيئا آخر، وهو مجتمع الملائكة والذين هم معصومون، وليس

بينهم علاقات، وكل واحد يعبد الله تعالى لوحده، وليس لهم مجتمع عقلائي، ولا مصالح، فهل نقول: ليس لهم عقل عملي ولا يؤمنوا بالعدل الإلهي؟ مع ان معرفة العدل الإلهي ناتج من العقل العملي الذي هو موجود سواء أكان المجتمع العقلائي موجودا أو غير موجود.

ففرق حكم العقل العملي عن حكم العقلاء: هو ان العقل العملي أمر واقعي ثابت سواء أكان المجتمع العقلائي موجودا أو غير موجود. في حين ان حكم العقلاء لا بد ان يؤخذ فيه فرض وجود المجتمع العقلائي والعقلاء أنفسهم الحاكمين بذلك.

والحكم العقلائي متأخر رتبة عن مجتمع العقلاء، في حين ليس الحال بالعقل العملي كذلك.

ومن الاستطراد نقول: إن فرق حكم العقلاء عن العرف هو ان حكم العقلاء عام والعرف خاص. والخصوصية تكون من عدة جهات منها:

١- ان العرف خاص بمجتمع دون مجتمع، والعقلاء حكمهم عام لكل البشر.

٢- حكم العرف ملحوظ في حقل دون حقل ومعرفة دون معرفة، من قبيل المعاملات أو اللغة وغير ذلك، في حين ان حكم العقلاء عام.

ملاحظة: ينبغي ان نلتفت إلى أننا قلنا: في حينه[1] ولا زلت أكرر، ان حكم العقل العملي، وحكم العقل النظري معا، أمور واقعية.

حاصل الملاحظة ـ مختصرا -: إن الصورة الذهنية حسب طبعها تدل على انها ذات منشأ انتزاع خارج عن الذات، وأنها صورة مجتلبة من خارج الذات

---

(١) ذكر السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره هذا التعليق قبل أكثر من سنة من إلقاء هذه المحاضرة، وفي بحث أصول الفقه أيضا.

غير منظور إليها بالاستقلال. وهذا إيحاء مطابقي وجداني موجود عند كل فرد منا، حينئذ ننظر إلى هذا الشيء الذي تدل عليه الصورة الذهنية هل هو خارجي من العالم المحسوس، أو من عالم الوجود الجزئي؟

فان كان من الوجود الخارجي فيها، وان لم يكن، لم تسقط الدلالة للصور الذهنية سواء أكانت على مستوى التصور، أو على مستوى التصديق.

وذلك لان شيئا ما خارج الذات موجود، بدلالة الذهن وغير خارجي بالبرهان.

مثل: الكلي لا يوجد في الخارج على كليته، لان عالم الخارج عالم الجزئيات وليس موطنا للكليات. إنما الكلي موجود في الذهن، وهذا الوجود الذهني يدل على انه مستجلب من خارج الذات ـ وليس هو في الخارج الجزئي، وإنما هو في خارج آخر، أي خارج الذات، فهو عالم آخر تثبت فيه الكليات، يسمى عالم الواقع، أو عالم اللوح المحفوظ ـ سميته في حينه عالم الواقع ـ أي ان عالم الواقع شامل للخارج، أي ان بينه وبين الخارج عموم مطلق، لان كل خارجي فهو واقعي، وليس كل واقعي فهو خارجي. فإذا تحدثنا عن الحصة المنفصلة عن عالم الخارج، قلنا ان تلك الأمور هي واقعية وليست خارجية.

وقلنا أيضا ـ في محله -: ان عالم الواقع غير مؤثر على عالم الخارج. والماهيات متحققة هناك مثل: ماهية الإنسانية أو ماهية الحيوانية، أو الأعداد وغيرها، لكن ليس له تأثير أو تسبيب في الخارج.

بيد ان هذا يتعلق بما يدركه العقل النظري من الواقعيات، وكذلك ما يدركه العقل العملي من الواقعيات، فهذه المقدمة تنتج ان كل مدركات العقل سواء أكان نظريا أو عمليا، ولم يكن خارجيا فهو واقعي. إذ كل

مدركات العقل العملي قضايا ليست خارجية، نعم: قد تكون جزئياتها خارجية لكن الملازمة بين فعل الشرط وجواب الشرط هي واقعية وليست خارجية، فكل قضايا العقل العملي واقعية.

في حين ان مدركات العقل النظري من جملتها عالم الخارج الجزئي، لان العقل النظري يدرك الجزئي ويدرك الكلي، إذن فهو يدرك الخارج ويدرك الواقع.

فلو قارنا بين القضايا الواقعية للعقل النظري والقضايا الواقعية للعقل العملي، وجدنا ان قضايا العقل النظري ليس لها تأثير في عالم الخارج الذي يتحمل الجزئيات ولا يتحمل الكليات.

في حين ان قضايا العقل العملي فاعلة ولها تأثير في الخارج تأثير ثبوتي أو تأثير إثباتي لان مقتضاها ذلك، وهو ما ينبغي ان يعمل وما ينبغي ان يترك.

وعلى هذا تترتب النتائج، لان مدركات العقل العملي تكون بمنزلة التشريع وان لم يكن تشريعا حقيقة. لكنه تشريع ثبوتي واقعي لابد لعالم الجزئيات ان يطيعه وان يطبقه. فهو من عالمه الواقعي مؤثر على عالم الخارج جملة وتفصيلا.

ومن أمثلته في هذا التأثير: هو المسؤولية الأخلاقية واستحقاق المدح واستحقاق الذم ـ هذا موجود أكيدا ـ وهو الذي يمثل نتائج أو رد الفعل لقضايا العقل العملي الواقعية. وهذه المسؤولية والاستحقاقات جزئيات خارجية قائمة بذمة الإنسان ونفس الإنسان، نتيجة لذلك سميناه تشريع العقل العملي (افعل كذا أو لا تفعل كذا).

ومن جملة تأثيرات العقل العملي الواقعية في الخارج، نقول: انها مؤثرة على الوجود الخارجي سواء أكان ممكنا أو واجبا، لِما برهن عليه في (علم

الكلام) ـ ليس هنا محل تفصيله ـ من ان عصيان تلك التشريعات الواقعية نقصان، والناقص يستحيل ان يكون واجبا. إذن فالواجب يستحيل ان يكون عاصيا لتلك التشريعات الواقعية وإلا كان ناقصا.

والله سبحانه وتعالى ـ كما نعتقد ـ له وجود خارجي وتأثير فاعل وإرادة لا متناهية وكل العالم الخارجي الجزئي من فيضه جلّ جلاله. فبصفته خارجيا يكون الحال انه مسؤول أخلاقيا اتجاه الأمور المدركة للعقل العملي.

ولا يعني هذا أننا نحمّل ما في عقولنا على الله عزّ وجلّ، بل بما هو محمّل من المسؤولية، وإنما هم قضايا واقعية ثبوتية أزلية يعلمها الله سبحانه وتعالى ويعلمها العقل المخلوق أي ان العقل الخالق والعقل المخلوق يعلمانها في الحقيقة، ويعلمان ثبوتها خارج الذات وخارج عالم الخارج.

فيجب إطاعتها لان عصيانها إسقاطا للفرد عن المسؤولية أكان ذلك في الواجب أو كان في الممكن.

الثالث: لو تنزلنا عن هذا المستوى من الفهم، فبالإمكان إثبات العدل الإلهي، ليس عن طريق العقل العملي، بل عن طريق نحو من البرهان أسميه بـ(البرهان الرباعي)[1]، الذي أشار إليه بشكل من الإشكال في عقائد

(١) البرهان الرباعي هو ما قاله الشيخ محمد رضا المظفر: « فلو كان يفعل الظلم والقبيح ـ تعالى عن ذلك ـ فان الأمر في ذلك لا يخلو عن أربع صور:

١ - ان يكون جاهلا بالأمر فلا يدري انه قبيح.

٢ - ان يكون عالما به ولكنه مجبور على فعله وعاجز عن تركه.

٣ - ان يكون عالما به وغير مجبور عليه ولكنه محتاج إلى فعله.

٤ - ان يكون عالما به وغير مجبور عليه و لا يحتاج إليه فينحصر في ان يكون فعله له تشهيا وعبثا ولهوا ...».

الإمامية الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره[١].

بان الله تعالى إذا أراد ان يخالف مقتضى العدل والحكمة، فانه لا يخلو من احد أربعة احتمالات، يكون الله سبحانه وتعالى في جميعها في غنى عنها، بل مستحيل ان يعملها، إذن ينبغي ان ينطبق العدل والحكمة.

ولو تنزلنا جدلا وقلنا: إن هذا أيضا قابل للمناقشة، فلا اقل أننا نقول: ان الله تعالى ملتزم بالعدل كما ألزم نفسه بالرحمة باستجابة الدعاء ونحو ذلك، فكذلك التزم بالعدل.

وهذا الالتزام له احد طريقين:

الطريق الأول: إن نقول: أننا نفهمه من الخارج، أي من مراقبة واستقراء الجزئيات، أي انه عَدَلَ هنا وهناك إلى آلاف القضايا، فيثبت انه تعالى ملتزم بالعدل.

هذا الطريق جيد بيد أنه قابل للمناقشة، إذ قد يقال: ان مراقبة الزمان الطويل لمدة آلاف السنين أو ملايين السنين متعذر: فإذا وجدنا العدل في زمان محدد فهو لا يلزم عدم وجود العدل في زمان آخر أو مكان آخر. إذن هذا يحتاج إلى استقراء تام والاستقراء التام متعذر، فكأنه سقط هذا الوجه.

الطريق الثاني: السماع، إذ قال: أنا عادل وهو صادق، ونعلم صدقه، إذن التزم بإخباره تعالى بأنه عادل، ونحن ـ المسلمين الاشاعرة ـ لا يمكن ان نقول: لعل هذا كذب، لأنه بنص القرآن الكريم الذي ثبت بدليل صحة الإسلام وصحة النبوة.

---

(١) ظ: عقائد الإمامية / محمد رضا المظفر / دار التعارف للمطبوعات / بيروت / ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م / ٣٨.

إيضاح:

إن قلت: إن كلامك هذا يشبه كلام (الفضل بن روزبهان)[١]، على ما نقله (الخوئي) قدس سره في تفسيره[٢]:

إنه قال: (إن من عادة الله سبحانه وتعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب).

فإن (ابن روزبهان) وجد نفسه مضطرا لهذه العبارة، لأنه نفى العقل العملي:

أما بتقريب ان العقل العملي غير موجود إطلاقا.

وإما انه غير نافذ على الله تعالى.

فإذا نفيت أحكام العقل العملي فما هو المانع من ان يُظهر الله تعالى المعجزة على يد الكاذب؟ حتى لو كان تغريرا بالجهل، فكيف يدفع هذا الإشكال؟ فاضطر إلى دفع هذا الإشكال بالعبارة المتقدمة.

جوابه: إن إثبات هذه العادة لله تعالى يحتاج إلى طريقين ـ هما الطريقان السابقان ـ:

الطريق الأول: الاستقراء

والاستقراء أسقطناه لأنه ـ مثلا ـ: ان الأنبياء (أربعة وعشرين نبيا) كلهم صادقون، ـ وهذا صحيح ـ بيد ان هذا لا يلزم وجود (أربعة وعشرين نبيا) آخر أظهر الله تعالى عليهم المعجزة، وهم كاذبون، حيث لا ملازمة بين

---

(١) هو: أبو الخير محمد بن محمد بن محمد الخُنجي الشيرازي الأصفهاني القاساني الشافعي الأشعري صاحب كتاب إبطال نهج الباطل / ت ٩١٩هـ.

(٢) البيان في تفسير القرآن / السيد الخوئي ت ١٤١١هـ / ط٤ / دار الزهراء للطباعة والنشر- بيروت / ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م / ٣٧.

الأمرين بعد إسقاط العقل العملي ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[1].

الطريق الثاني: السماع

فنقول: هل وجدت في الكتاب الكريم أو السنة الشريفة ان الله تعالى لا يظهر المعجزة على يد الكاذب؟ وإذا لا يوجد فكيف تحتج به؟

في حين ان الالتزام بالعدل وأن لم يثبت في الطريق الأول، لكنه يثبت بالطريق الثاني أي بالسماع ـ أي بنص القرآن الكريم ـ وهذا فرق نظريتي عن نظرية ابن روزبهان.

وعلى احد هذه المستويات يثبت ان الله تعالى عادل، وإذا كان عادلا، فالصغرى ـ في حدود ما قلناه محرزة ـ وهو ان الجبر ظلم، والظلم على ـ على ما نقحنا من الكبرى ـ لا يصدرمن الله تعالى. إذن فالجبر لا يصدر من الله سبحانه وتعالى.

الرابع:

يقول هذا الوجه في الصغرى: إن الجبر ليس بظلم وهو قانون كوني نافذ في البشر. ولو كان القانون الكوني ظلما لكان على جملة من القوانين ان تنسحب مثل: إذا أسقطنا شخصا من شاهق، فالأفضل له ان لا يرتطم بالأرض وإذا القينا شخصا في النار فالأفضل له ان لا يحترق ونحو ذلك.

جوابه: لا ندعي ان الجبر هو الظلم، وإنما العقوبة بعد الجبر على المعصية ظلم. فما تقوله من معاقبة المجبور موجودة أو منفية؟

حينئذ نقول: إنها موجودة بضرورة الدين.

(١) الأنبياء/ ٢٣.

لأنك **إن قلت**: إنها منفية، فذلك لأحد سببين:

أما لعدم وجود اليوم الآخر أصلا. وهذا خروج عن الإسلام.

أو إنك تدعي سعة الرحمة، وانه تعالى سريع الرضا فلا عقاب أصلا. وهذا خلاف ضرورة الدين أيضا، لأننا نعلم باليقين وبنص القرآن على ان كثيرين يدخلون النار، وإن الرحمة ليس بهذه السعة.

يُضاف إلى ذلك قول جملة من العارفين والفلاسفة: ان دخول جهنم من الرحمة والشفقة - أي يغسله في الحمام الحار وهو النار، ثم يدخل الجنة، فلا يدخل الجنة وهو وسخ من درن الذنوب والموبقات- إذن كلا الدليلين ساقط، فعقوبة العصاة صحيحة باليقين، والصغرى متحققة.

إن قلت: إن المقننين الوضعيين والماديين، إذ يقولون بكفاية العقل بتحديد القانون وانه لا حاجة إلى الشريعة، وذلك لان العقل مدرك لكل المصالح والمفاسد، وما ينبغي ان يُعمل وما ينبغي ان يترك، فالمطلب كما يقولون.

جوابه: إن العقل العملي فيه جنبتان من النقص:

الجنبة الأولى: ضعف المقتضي.

الجنبة الثانية: وجود المانع.

أما ضعف المقتضي: فلان قضاياه الأصلية التي يدركها بوضوح قليلة.

نعم: هي عديدة لكن نسبتها لمشاكل البشرية، لا يوجد في العقل العملي شيء معتد به. إذن قضايا العقل العملي ضيقة وقليلة، ولا تشكل قانونا.

وأما وجود المانع: باعتبار التراحم، لان أحكام العقل العملي، إنما هو في حدود

إدراكات العقل النظري، أي في حدود إدراكات المصالح والمفاسد.
وعند التزاحم يتحير العقل العملي بالوجدان، ماذا يحكم؟

وأيهما يقدم من الخيارات، لان الملاكات تكون متساوية تقريبا أو متساوية تحقيقا أو متساوية احتمالا. حينئذ يسقط حكمه بعد التعارض لوجود المانع. فإذا سقط حكم العقل، فلا يبقى مجال ان نقول: ان العقل يُسعد العالَم بالقانون.

ويمكن القول: نحن نمجد العقل العملي من طرف، ومن طرف آخر نقول بنقصانه - وإذا كان ناقصا فكيف نستدل به ضد الاشاعرة - فأي المطلبين هو الصحيح؟

جوابه: إن كلا المطلبين صحيح، لوجود المقتضي في العقل العملي في قضايا كثيرة.

فان قضاياه من صنفين:

الصنف الأول: أصل قضية تحسين العدل وتقبيح الظلم.

الصنف الثاني: ما اتضح إدراكه للعقل بأنه ظلم أو انه عدل.

وأما خارج ذلك فالمقتضي قاصر والمانع موجود. وهذا يصلح دليلا في المسالة التي ذكرناها- وهو سقوط العقل العملي عن وضع القانون التام الكافل لسعادة البشر- بل يكون ذلك حسب حكمة الله وعدله وليس حسب حكمتنا وعلنا، لان حكمتنا وعدلنا ناقصان.

لكن هذا لا يضر بمسألتنا ضد الأشاعرة والجبرية لأننا نتكلم بالقدر المتيقن - من واضحات العقل العملي - إذ إننا نتكلم عن العدل إجمالا، وهو متيقن وقطعي الحسن، وكذلك الظلم هو واضح التقبيح في العقل العملي.

أما القضية الأخيرة فهي تتكون من: كبرى وصغرى:

الكبرى تقول: إن العقاب بلا استحقاق قبيح وظلم.

الصغرى تقول: إن المجبور غير مستحق للعقاب ـ وإنما المختار هو المستحق للعقاب ـ فبعد ضم هاتين المقدمتين ينتج: ان عقاب المجبور قبيح ـ لان غير المستحق للعقاب يقبح عقابه ـ فكان الإشكال على هذا ـ الحد الأوسط ـ المستند إلى العقل العملي.

إذن كلتا القضيتين الكبرى والصغرى مستندة إلى حكم العقل العملي.

بإمكان الأشعري ان يدافع ويقول: بعد ان أسقطنا العقل العملي سقطت الكبرى والصغرى معا، لأنه لا يوجد صغرويا ظلم حتى يقبُح.

جوابه على مستويين:

المستوى الأول: بعد ان قلنا: ان من أهم الأجوبة الرئيسية لإثبات العقل العملي هو يقيننا بقضايا العقل العملي ـ ومن يشكك فعليه الاستدلال بأنها غير صحيحة ـ وإلا فنحن نأخذ المطلب كمصادرة وجدانية من الضروريات التي لا يمكن الطعن فيها.

المستوى الثاني: إن تنزلنا عن هذا المطلب يلزم ان معنى الظلم يُلغى، ويرتفع ويكون تافها لا معنى له مع العلم قد أعطى الكتاب الكريم وكذلك السنة الشريفة اهتماما شديدا للعدل والظلم سواء أكان منسوبا إلى الخالق أو كان منسوبا إلى المخلوق.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1]

---

(١) النساء / ٤٠.

وقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[١]

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٢]

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٣]

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٤]

وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[٥]

وإذا سقط معنى الظلم صغرى وكبرى، سقط معنى الظلم لغويا، فيلزم نسبة اللغو إلى القرآن الكريم، وهو باطل.

إن قلت: يكفينا بناء العقلاء على العدل والظلم، وقوانينهم وتشريعاتهم اللغوية تسالمت على صحة العدل والظلم، وهذا يكفي معنً للقرآن الكريم.

قلنا: إن هذا على مبنى (الشيخ المظفر) مقبول، بيد أننا ناقشناه وقلنا ان مجتمع العقلاء باب، والعلاقة مع الله عزّ وجلّ باب آخر، ولا ملازمة بينهما. والعدل بين البشرية من الممكن ان تقر به الاشاعرة، بيد أنهم لا ينسبون العدل لله تعالى، لأنه ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[٦] بيد أننا نرى الكثير من الآيات الكريمة نسبت العدل لله تعالى، ونفت الظلم عن الله تعالى، إذن قضية المجتمع العقلائي لا تنفع.

إن قلت: انه استعمال مجازي، بعنوان ان له مشابها عقلائيا، وتسمية الشبيه بشبيهه لا بأس به مجازا.

---

(١) ق / ٢٩.
(٢) آل عمران/ ١٨٢.
(٣) الأنفال / ٥١.
(٤) الحج / ١٠.
(٥) فصلت / ٤٦.
(٦) آل عمران / ٤٠.

هذا له أكثر من جواب:

١- لا توجد للمجاز هذه الأهمية والتركيز في الكتاب العزيز.

٢- انه خلاف الأصل، بأصالة الحقيقة وظهور الحقيقة فالمجاز ممنوع.

حينئذ نفهم من (الظلم) في القرآن الكريم، هو الظلم بالعقل العملي، وكأن القرآن الكريم أمضى أحكام العقل العملي بإقراره لمعنى الظلم وبإقراره لمعنى العدل والقسط، ولولا ذلك لم يكن له معنى حقيقي أصلا.

فبدلالة الاقتضاء ـ وهو صون كلام الحكيم عن اللّغوية ـ يتعين إقرار العقل العملي وإمضاء مفاهيم العدل والظلم الواقعية.

إن قلت: – من زاوية الأشاعرة ـ ان ثبوت دلالة الاقتضاء بالعقل العملي أيضا، فإذا ألغينا العقل العملي فلا باس ان لا يكون للكلام معنى.

قلت: إن دلالة الاقتضاء ليست بالعقل العملي، بل بالعقل النظري، لان تكلم الحكيم بكلام اللغو نقص بالعقل النظري وليس بالعملي.

إن قلت: إن العقل العملي يدرك القبح والحسن، والعقل النظري يدرك النقص.

قلت: هو نقص بادراك كلا العقلين ـ أي كلام اللغو من الحكيم ـ وبذلك ينافي كونه حكيما، ولان الاشاعرة تنفي العقل العملي فكان النقاش من زاوية العقل النظري.

الخامس: من جملة الإشكالات على الاستدلال بالعقل العملي على نفي الجبر ان يقال: إن القبح خاص بالذنوب والموبقات ولا يشمل الحسنات والفضائل، لوضوح ان المحسن يمكن جبره على الحسنة وإثابته عليها، وليس ذلك قبيح، بل يكون تفضلا ورحمة.

إذن، هذا البرهان الرئيسي ـ العقل العملي ـ يختص بقبح العقوبة على

السيئة المجبور عليها، وليس قبح الثواب على الحسنة المجبور عليها.

فهو أضيق من المدعى وأخص من المدعى ـ لان المدعى اختيارية كل أفعال البشر ـ ومن هنا قد يناقش ما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) «للسائل الشامي، لما سال أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدره بعد كلام طويل هذا مختاره، ويحكَ لعلَّكَ ظننتَ قضاءً لازماً وقدراً حاتماً، لو كان ذلك كذلك لبطل الثوابُ والعقابُ وسقط الوعدُ والوعيد...»[1].

فيمكن القول: لا ينتفي الثواب وإنما ينتفي العقاب لقبحه، ولكنه رحيم يُثيب كائنا من كان. فيكون جانب الحسنة خارجا عن الدليل، والإنسان مجبور على الحسنات، وانه مختار في جانب السيئات؟ ويؤيد ذلك ما جاء في القرآن الكريم:

﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾[2]

﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيداً﴾[3].

فكلا الآيتين اتفقتا على نسبة الحسنة لله تعالى، أي ان الإنسان مجبور على حسناته بقرينة متصلة مع اختلافهما في نسبة السيئة إلى فاعلها، فقد نسبتها الآية الأولى إلى الله تعالى، ونسبتها الآية الثانية إلى الإنسان.

(١) شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد / مكتبة آية الله المرعشي ـ قم / ١٤٠٤هـ / ج١٨ / ٢٢٧.

(٢) النساء / ٧٨.

(٣) النساء / ٧٩.

إذن لها نسبتان: نسبة إلى الله عزّ وجلّ، ونسبة إلى الإنسان، وهذا حاصل الأمر بين الأمرين.

هذا يُجاب بأجوبة عديدة منها:

١- ان الوجدان قاض بعدم التفريق والتمييز بين الحسنات والسيئات، والفرد يشعر باليقين ان تصرفاته على علة واحدة وشاكلة واحدة، فإذا ثبت ان بعض تصرفاته اختياري ـ وهو السيئة ـ يكفي في ثبوت التعميم إلى كل الأفعال الاختيارية.

وهذا قابل للمناقشة من وجهين:

الأول: انه بالإمكان ان يجعلنا الله سبحانه وتعالى نحس ان أفعالنا هذه مجبورون عليها ـ تقدم مثل هذا سابقا ـ أو يجعلنا نحس إننا مختارون.

فيمكن ان يقال ـ نتيجة لهذه التفكيرات -: ان الإنسان مختار واقعا بالنسبة إلى السيئة ومختار ـ وهما -بالنسبة للحسنة. وبحسب الإدراك الخارجي والوجداني انه مختار في كل حياته.

الثاني: هذا مخالف لنص القرآن الكريم الذي تقدم، أليست الحسنة منسوبة إلى الله عزّ وجلّ في كلا الآيتين؟ فلا يحتمل ـ حسب سياق القرآن الكريم ـ نسبتها إلى البشر، فحينئذ لا تعمم من اختيارية السيئة إلى اختيارية الحسنة. كيف نفعل ذلك وهو خلاف نص القرآن الكريم.

هذا عليه عدة أجوبة:

الأول: أهمها ما ذكرناه من ان الإنسان وجدانا لا يفرق يقينا بين أفعاله، بان بعضها اختيارية، وبعضها إجبارية. بل يجد انها متماثلة ومتشابهة من

حيث المضمون، ومن حيث المقدمات والنتائج.

ويمكن القول: إن قسما من الأعمال وهي السيئات اختيارية يقينا وشككنا في الباقي هل هو اختياري أم لا؟

نضم إليها كبرى التماثل بين الأعمال، ان قلنا احدهما كذا فالباقي مثله بنحو الملازمة بين الطرفين. فيثبت بهذا الدليل ان جميع الأفعال اختيارية.

لكن بالإمكان ان يقال: ان الله عزّ وجلّ يجعل فينا الإحساس بأننا نعمل اختياريا، وان لم نكن كذلك حقيقة.

وهذا بالإمكان ان يناقش: بأنه إحساس باطل، وإيهام بالباطل، والإيهام بالباطل لا يصدر من العادل والحكيم المطلق.

الثاني: إن عدم اختيارية الحسنات وان لم تكن ظلما للفرد، بيد انها تتضمن الظلم النوعي لان معنى إجبار فرد على الحسنة، وإثابته عليها ظلم للآخرين، لان لهم ان يحتجوا في يوم القيامة: لماذا لم تجبرني يا ربي على الحسنة، ثم تثيبني عليها كما أجبرت عَمرا وزيدا؟

قد يُجاب: إن الناس يختلفون في تحمل الحسنات وفي استحقاقهم للحسنات، إذ ليس كل الناس بعقلية واحدة وبنفسية واحدة وبوضع واحد، وغير ذلك، بل هم مختلفون اختلافا متباينا وكثيرا، وقد تقتضي الحكمة ان يُعطى شخصا ما حسنة معينة، ولا يُعطى الآخر تلك الحسنة، لعدم تحمله لها، أو لعدم مناسبته لها..

الثالث: نقول: ان الحسنات كما قد تتعلق بفروع الدين ـ كما هو المرتكز والمفهوم منها ابتداء- مثل (الصلاة والصوم ونحو ذلك) كذلك هناك تعلق في أصول الدين أيضا.

فهل بالإمكان القول: ان أصول الدين مكره عليها؟

فهذا خلاف ضرورة الدين وخلاف نص القرآن الكريم عندما يقول: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] ونحوه.

إذن، فأصول الدين ينبغي ان تؤخذ مسلما كونها اختيارية، وفي ذلك نرجع إلى عدم الفرق بين الأعمال من ان بعضها اختياري، والبعض الآخر غير اختياري.

بيد ان هذا غير محتمل، للاذعان الوجداني بالتماثل بين كل أنواع أفعال البشر.

هذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكرناه من عدم التفريق وجدانا بين أفعالنا، بل نعلم بالتماثل بين فعل وفعل، فإذا كانت بعض الأفعال بالاختيار، فالباقي يكون بالاختيار أيضا بعد ضم كبرى التماثل.

الوجه الثاني: لماذا نفهم من اطلاقات القرآن الكريم، ان الله تعالى يشير إلى العلّة المطلقة التامة؟ بل إلى مطلق العلّة وليس إلى العلّة المطلقة.

أي يمكن ان نشكك بتمامية العلّة ونقصانها. ولا اقل في الاحتمال المبطل للاستدلال.

كما يسمى بلغة المتشرعة (بحسن التوفيق) أي يوفقك الله عزّ وجلّ إلى الحسنة. في حين ان التوفيق إلى السيئة ليس من توفيق الله سبحانه وتعالى بل من نفسك أي من نفس العبد العاصي.

---

(١) البقرة /٢٥٦.

الوجه الثالث: للاستدلال بالآية الشريفة: ان الآية بالنسبة إلى الحسنات ناظرة إلى أصل الخلقة والتكوين. لان كل الخلقة والتكوين في هذا الكون على العموم بما فيها أفعالنا وإحساسنا وأجسامنا هي من خلقة الله تعالى فالحسنات مخلوقة لله تعالى.

فكذلك السيئات مخلوقة لله تعالى، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[1].

إن قلت: لماذا قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[2].

جوابه: هذا الاستدراك إنما هو دفع دخل، لأنه تعالى حين قال: كل من عند الله، فلعل شخصا أو طبقة من الناس مع الجهل بواقع الأمور، يضنون: ان المراد هو الجبر والإلزام. فيخطر في بالهم ـ كيف يجبرنا على المعاصي ويعاقبنا عليها؟

فتجيب الآية الكريمة عليه: ان الحسنات من الله تعالى وإما السيئات فمن نفسك.

كأنه إشارة إلى ما قاله (الشيخ المظفر) إنما هو بالخلقة أي بعلة (ما منه الوجود) فهو من الله سبحانه وتعالى.

أما علة (ما به الوجود) فهو من نفسك أي بإرادتك وباختيارك. وهذا احد معاني (الأمر بين الأمرين) فتشير الآية الكريمة إلى ان السيئات لها نحو من الأمر بين الأمرين، في حين ان الحسنات هي محض لله تعالى لم يلحظ فيها إلا انتسابها إلى الله تعالى. وهي وان كان فيها أمر بين الأمرين، بيد أنه سكت عن هذا المعنى، لكي يكون إبرازا لامتنان الله عزّ وجلّ وحسن تدبيره ومننه على عباده والمؤمنين من خلقه، وهي من حسن توفيق الله

---

(١) النساء / ٧٨.

(٢) النساء / ٧٩.

سبحانه وتعالى ومن عطاء الله سبحانه وتعالى وتدبيره.

الوجه الرابع: إن المراد من الحسنة والسيئة ليس ما يتعلق بأفعال الفرد أصلا، وإنما المراد من الحسنة والسيئة هي الأمور الخارجية التي تحصل على الإنسان. فان كانت أمرا خارجيا مفرحا كانت حسنة. وان كان أمرا خارجيا مبغضا كانت السيئات هي بلايا الدنيا والحسنات هي نِعَم الدنيا، وهناك من الآيات الأخرى ما يدل على ذلك وتوجد قرينة في الآية الكريمة نفسها ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ﴾(١)، والفعل ان كان اختياريا لا يعبر عنه (إن تُصبهم). وإنما (إن تُصيبهم) ـ أي من الخارج ـ وهذا يدل على ان المراد من الحسنات والسيئات هو الخارجي ومثله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَـذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَلا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِندَ اللّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَواْ وَّقَالُواْ قَدْ مَسَّ آبَاءنَا الضَّرَّاء وَالسَّرَّاء فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْاْ مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ خَيْراً لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَـذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾(٤).

نعم: بعض الآيات الكريمة كالنص في ان المراد بالحسنة: العمل، من قبيل:

قوله تعالى: ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾(٥)، أي يعمله، بيد ان هذا لا يلازم، ان

---

(١) النساء / ٧٨.
(٢) الأعراف / ١٣١.
(٣) الأعراف / ٩٥.
(٤) النحل/ ٣٠.
(٥) الأنعام / ١٦٠.

المراد بالقرآن كله من الحسنة هو العمل، ولا أقل من الإجمال في الآية التي نتحدث عنها، هل هو خصوص الفعل الاختياري أوغيره؟

لا اقل من الإجمال المسقط للاستدلال في مصلحة المستدل، وهو ان الحسنات غير اختيارية، لان ما هو غير اختياري هو الخير الخارجي، وليس هو الخير الصادر من الإنسان نفسه.

نشير إلى نكتة:

حاصلها: قد جاء ان ما أصابك من سيئة فمن نفسك، أي باستحقاقك، وعقوبة على ذنوبك. فقد يسأل سائل: هل بلاء الدنيا على المعصومين عليهم السلام، و أصحاب المعصومين، أو الأولياء من أنفسهم؟

جوابه: إن البلاء يأتي لسببين: أما لذنب سابق، أو لكمال لاحق، وكلاهما يرتبط بالنفس، لان الذنب السابق يرتبط بالنفس الإمارة بالسوء، والكمال اللاحق يرتبط بكمال النفس ونورانية النفس، وان الإنسان يصبر على البلاء ويرضى به فيتكامل.

وبسبب وجود هذه النفس في باطن الإنسان وُجِد هذا البلاء.

أما بالنسبة للمعصومين: له جواب لا اذكر غيره ـ ما ذكرناه في موسوعة الإمام المهدي عليه السلام ـ من ان التكامل غير منقطع، وهو ما سميناه (تكامل ما بعد العصمة)، ويؤيده ما ورد عن الإمام الحسين عليه السلام «لك مقامات لا تنالها إلا بالشهادة»[1]، ولولا الشهادة التي هي نوع من الصبر الدنيوي لما نال

---

(١) ظ: الأمالي / الشيخ الصدوق ت٣٨١هـ/ تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة ـ قم / ط١ / مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة ـ قم / ١٤١٧ هـ / ٢١٧.

ظ: مدينة المعاجز / السيد هاشم البحراني / تحقيق: مؤسسة المعارف الإسلامية، إشراف: الشيخ عزة الله الملائي / ط١/ مطبعة فرودين ـ قم / ١٤١٤هـ / ج٣/٤٨٧.

تلك المقامات التي ذخرها الله سبحانه وتعالى له.

وقد اشرنا سابقا إلى عبارة أمير المؤمنين عليه السلام في شرح نهج البلاغة «لو كان ذلك كذلك لبطل الثوابُ والعقابُ وسقط الوعدُ والوعيد...»[١].

وإذا تمّ هذا الإشكال فلا يبطل الثواب وإنما يبطل العقاب، فمن هذه الناحية لا قبح فيه.

بيد أننا لو أثبتنا الاختيارية لكل الأفعال، فقد انتهى الأمر، لكنه إذا تمّ الإشكال، **يمكن تقسيم العبارة بأحد شكلين:**

الشكل الأول: أن نقول: ان المسالة تحتاج إلى تقدير لفظ وهو مادة الاستحقاق (لبطل استحقاق الثواب، واستحقاق العقاب)، وهو مطلب في نفسه صحيح. لان من يستحق أيا من الجانبين إنما هو المختار، وإذا كانت الحسنة أو السيئة بالإكراه، فالفرد لا يستحق عليها ثوابا ولا يستحق عليها عقابا، إذن يبطل استحقاق الثواب مع الإكراه على الحسنة، ويبطل استحقاق العقاب مع الإكراه على السيئة.

أي إن الله عزّ وجلّ يُكرِه على الحسنات ومع ذلك يثيب، فهو ليس بالاستحقاق ولكن تفضل ابتدائي منه، فلو قدّرنا الاستحقاق لتم المطلب.

الشكل الثاني: إننا نتنزل ونستغني عن التقدير لأنه خلاف الأصل، مع ذلك يمكن ان يبطل الثواب والعقاب أصلا.

أما بطلان العقاب فما عرفناه.

وأما الثواب فيعطى بقدر التحمل، مثل: ان الشخص الذي يقرا

---

(١) شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد / مكتبة آية الله المرعشي - قم / ١٤٠٤هـ / ج١٨ / ٢٢٧.

الاجرومية لا يتحمل ان يفهم الكفاية حتى لو ضربته بالعصا، أو من كان في الصف الأول الابتدائي لا يفهم ما في الكلية من علوم.

فكذلك الدرجات العلى لله عزّ وجلّ لا يتحملها كل فرد بل تكون شرا عليه ومضاعفات الثواب العالي جدا عليه لا يتحمله ولا يطيقه إطلاقا، فيبطل الثواب.

ويحتاج ما تقدم إلى مقدمة: إن الحسنة إذا كانت اختيارية فهي توجب التكامل والتصاعد وتنتج التحمل للثواب الجديد.

وان كانت الحسنة إجبارية فإنها لا توجب التكامل، بل يبقى الكمال على حاله الأول فلا يستحقه أي يبقى غير متحمل للثواب الجزيل والمقامات العليا والدرجات العلى، فمهما رُزق وأُكرِه على حسنات كثيرة لا دخل له في التكامل أصلا. أي ينسد الثواب كما في العقاب مع الجبر.

تنبيه:

بعد ان انتهينا من الاستدلال بأحكام العقل العملي على نفي الجبر، ننتقل إلى الاستدلال بالدليل السمعي.

الدليل السمعي:

ملاحظة: لا يوجد بيننا وبين سائر المسلمين من مصدر اتفاق للاستدلال به إلا القرآن الكريم أما السنة الشريفة ففي أسانيدها ودلالاتها ومطالب أخرى ما يمنع الاستدلال بها فيما بيننا. وقد جمعت عشرة نصوص، أو طوائف، من القرآن الكريم تنص على اختيارية الأفعال. وبما ان ظهور القرآن حجة، فالخصم ملزم بالاعتراف وتعين الأخذ به على جميع المسلمين.

والاستدلال بهذه النصوص قائم على أحد ركيزتين:

الأولى: هي التي تتبادر إلى الذهن، إذ بعد ان تنزلنا عن حجية العقل العملي فأننا نجد أحكامه نفسها موجودة في القرآن الكريم بمقدار معتد به، أو ما نستفيد منه في نزاعنا مع الاشاعرة والمجبرة.

الثانية: على الرغم من ان الركيزة الأولى أوضح ـ وهي ان القرآن الكريم مبني على الإقرار بالعقل العملي، وإقرار القرآن حجة، إذن فالعقل العملي حجة، إذ لم يصح مضمون الآية الكريمة لولا العقل العملي، فهو إقرار بالدلالة الالتزامية لمدركات العقل العملي، وهذا يكفي في حجيته ـ.

أقول: من جملة ما يصدق عليه أنه مذكور في كل القرآن الكريم ـ مثلا ـ ثواب المتقين والتقوى أي حيث ما فتحت القرآن الكريم تقريبا وجدت ثواب المتقين والتقوى، وهذا يشابه رواية اطلعت عليها ـ فحواها ـ يسال احدهم الإمام عليه السلام عن مطلب في القرآن الكريم يجيب الإمام عليه السلام نعم في كل القرآن الكريم[١].

إذن، يوجد شيء مذكور في كل القرآن الكريم ولو بنحو من التجوز في الدقة وفي العرف نشعر بوجوده.

وبعد ان استعرضنا الآيات الكريمة بطوائفها العشر، نستطيع ان نقول: ان القرآن الكريم كله إمضاء للعقل العملي، وكله شواهد على صحة العقل العملي، فإذا كان المطلب في مورد الرواية اقل بكثير من بعض المعاني المكررة، ومع ذلك قال: في كل القرآن.

(١) عن أبي حمزة الثمالي، قال: سالت أبا جعفر عن قول الله (ولقد صرفنا) قال: يعني ولقد ذكرنا عليا في كل القرآن وهو الذكر (فما يزيدهم إلا نفورا)، ظ: شرح إحقاق الحق / السيد المرعشي ت ١٤١١ / تعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي / منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم / ج١٤ / ٥٥٢.

وطوائف الآيات المشار إليها هي كما يلي:

الطائفة الأولى: ما دل على نفي الظلم عنه سبحانه وتعالى:

مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[(١)].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً﴾[(٢)].

وصغراه متحققة عقلائيا: ان هذا ظلم، والكبرى: محرزة قرآنيا. أي أسقطنا قضية العقل العملي من الصغرى والكبرى، وهذا يكفي.

إن قلت: لقد ناقشنا (الشيخ المظفر) وقلنا ان العقل العملي ليس عقلائيا، وإنما هو فوق جميع العقلاء وموجود بغض النظر عن مجتمع العقلاء، فكيف نستشهد الآن بقضايا العقلاء.

قلنا: نعم، بيد ان ما قلناه نسبة إلى كبريات العقل العملي لا نسبة إلى صغرياته.

وهي: هذا ظلم، وهذا عدل، بغض النظر عن الحكم عليه كبرويا، إذ بالإمكان ان يدرك هذا عقليا، وبالإمكان ان يدرك عقلائيا وعرفيا، وبعد ان تنزلنا عن حجية العقل العملي في الإمكان إثبات الصغرى عقلائيا، وهذا يكفي.

الطائفة الثانية: ما دل من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[(٣)].

وقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[(٤)] بالدلالة الالتزامية ـ بوضوح ـ ان التكليف الخارج عن طاقة الإنسان، قبيح، وإن التكليف بما هو خارج عن وسع الإنسان غير ممكن.

---

(١) فصلت / ٤٦.

(٢) النساء / ٤٠.

(٣) البقرة / ٢٣٣.

(٤) البقرة / ١٨٦.

الطائفة الثالثة: ما يدل بالدلالة الالتزامية على كبرى كلية تقول: ان الجاهل يقبح تكليفه ومن الظلم معاقبته على ما فعل جهلا. مثل قوله تعالى: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] أي ليس من شأننا ان نكون معذِبين حال جهل المكلفين، إلا ان نعلمهم ببعث الأنبياء والرسل، وإذا عصوا بعد ذلك نعذبهم، وإلا كان صغرى للظلم.

الطائفة الرابعة: الآيات الدالة على الاعتراف بالأسباب الطبيعية، وان كان الاتجاه العام في القرآن الكريم إلى نسبة النتائج الطبيعية إلى الله تعالى، بيد ان عددا من الآيات يستفاد منه نسبة النتيجة أو المسبب إلى علته أو إلى سببه أو إلى (ما به الوجود).

مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاء إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾[2].

أي ان المطر أصبح من معدات الزرع ـ بالاصطلاح الفلسفي ـ وهذا يحتاج إلى مقدمة تقدمت في مناقشة الجبر.

حاصلها: إذا قلنا بالجبر قلنا: بانتساب كل النتائج إلى الله عزّ وجلّ، سواء أكانت اختيارية، أو قهرية حيث يكون الجبر إلغاء لكل الأسباب من سنخ (ما به الوجود)، وإذا قلنا بالتفويض، فقد ألغينا (ما منه الوجود)، وقلنا بالأسباب كلها سواء أكانت اختيارية أو غير اختيارية. فبعد إسقاط الفرق بين الأسباب الاختيارية وغيرها ـ كما قلنا في المقدمة ـ ووجود تلازم بين هذين الصنفين من الأسباب، تكون هذه الآيات المستشهد بها دالة على المطلوب.

(١) الإسراء / ١٥.

(٢) السجدة / ٢٧.

إذ بظهور هذه الآيات يشهد القرآن الكريم على ان الأسباب الطبيعية فاعلة ومؤثرة، وإنها فعلا علة أو جزء العلّة. وقد عقدنا ملازمة بين ما هو سبب قهري وما هو سبب اختياري، فإذا كان السبب القهري موجود فالسبب الاختياري موجود حسب الملازمة.

الطائفة الخامسة: الآيات الدالة على نسبة أفعال الفرد إلى الفرد، مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[2] أي ان الله تعالى يبيّن ان الأفعال أفعال الإنسان وليست أفعاله هو جل جلاله، وهذا دال بالدلالة الالتزامية، وهو نفي الجبر بالدلالة المطابقية.

الطائفة السادسة: الآيات الدالة على ان العقوبات الأخروية إنما هي على الذنوب، وهي منتجة لاستحقاق العقاب ـ وهو مطلب موجود في كل القرآن الكريم ـ فلو لم تكن الأفعال اختيارية ما استحق الفرد عليها العقاب.

سيأتي نقاشا، ان هذا مبني على العقل العملي ثم ننفيه ـ ليس هذا محله ـ إذن، **النتيجة**: إذا كانت الأفعال جبرية فاستحقاق العقاب غير موجود وما دام استحقاق العقاب موجود فالأفعال غير جبرية.

(١) الحج / ٧٨.
(٢) الأحزاب / ٧٢.

الطائفة السابعة: هي الدالة على ان العقوبات الدنيوية هي للذنوب، مثل ما جرى من عقوبة على قوم لوط عليه السلام، وقوم نوح عليه السلام، ومسخ قوم من بني إسرائيل قردة وخنازير؟ مع العلم ان عقاب المجبور على ذنبه قبيح وغير معقول، وقد أنزل الله تعالى العقاب قطعا بنص القرآن الكريم، وهذا يدل بالدلالة الالتزامية على نفي الجبر.

الطائفة الثامنة: الآيات الدالة على ان المراحم الدنيوية إنما هي على الطاعات، مثل قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً﴾[1].

﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً﴾[2].

﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ﴾[3].

الطائفة التاسعة: الآيات الدالة على الأحكام التكليفية (افعل ولا تفعل)، أوامر ونواهي موجودة في أغلب القرآن الكريم، بالدلالة الالتزامية، على ان الله سبحانه وتعالى يرى ان الإنسان قابل للتكليف، وأهل للتكليف وتحمل المسؤولية.

الطائفة العاشرة: هناك من الآيات الدالة على اختلاف مستويات الناس، وتفضيل الأنبياء والمعصومين على غيرهم، مثل:

قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ

---

(١) الطلاق / ٢. (٢) الطلاق / ٤. (٣) هود/ ٥٢.

يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[١]

قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللّهِ واللّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[٢].

قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ﴾[٣].

قوله تعالى: ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾[٤].

وهذا يكون مع الاختيار لا مع الجبر.

إشكال: - وهو عام إلى حد ما ـ للأشعري ان يقول: كل استدلالاتك بهذه الآيات مبنية على صحة العقل العملي، أي في طول حكم العقل العملي بالظلم والعدل وإذا كان العقل العملي ليس صحيحاً فالاستدلال ليس صحيحاً.

جوابه: يكون على احد مستويين:

المستوى الأول: سردنا هذه الآيات لأحد غرضين:

الأول: أنها تتضمن مفاهيم كمفاهيم العقل العملي وكبريات وقضايا كقضايا العقل العملي وهذا يكفينا.

الثاني: إنها تتضمن بإحدى الدلالات على إمضاء وصحة وحقانية قضايا العقل العملي وإدراكات العقل العملي. فلا يتوقف الاستدلال بها على صحة العقل العملي، بل صحة العقل العملي ناتجة من هذه الاستدلالات ومتأخرة رتبة ونتيجة عن هذه الاستدلالات. لا انها مقدمة على هذه الاستدلالات.

المستوى الثاني: إننا نستطيع ان نقلب هذا الإدراك من الإدراك العملي إلى

---

(١) البقرة / ٢٥٣.

(٢) آل عمران / ١٦٣.

(٣) ص / ٤٧.

(٤) التكوير / ٢١.

الإدراك النظري. فالذي يقول: ان تكليف الجاهل والعاجز قبيح بالعقل العملي، نقول له: هو أيضا متعذر بالعقل النظري الذي يقره الأشعري، فإذا كان مقرا فصغراه ينبغي ان تكون محرزة. وذلك لوضوح ان الإنسان لو كان بمنزلة الجماد يحرك كالصخرة أو الكتاب، لا يكون قابلا لشيء من هذه الأمور، أو يكون تكليفه وأمره ومثوبته، وعقوبته لغوا وعشوائيا، أي بالعقل النظري فضلا عن العقل العملي. فإذا أسقطنا العقل العملي ولو تنزلا - بقي لدينا العقل النظري، وهذا يكفي.

ثم ان صاحب المحاضرات(١) استدل بوجوه عديدة للجبر، وبعباراتهم النصية، بيد أنه لم يذكر مصادر تلك النصوص، إلا في واحد منها(٢)، وهو (شرح المواقف)(٣)، ولا يشير إلى غيره(٤)، وأما النصوص المنقولة عنها - لا نقول خالية من الدقة - دقتها قليلة على مستوى أصولنا وكلامنا لأننا نحتاج إلى برهان وان كان باطلا - فيه مقدمات ونتائج يكون قابلا للمناقشة - أما ما يشبه كلام الصحف لا يتحصل منه شيء. فلا بد من إعداد فكرة عن الخلاصة الأصولية أو الكلامية لكل منهم، ثم نبدأ بالجواب - ولم يفعل ذلك صاحب المحاضرات -.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / تقريرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي / لآية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض.

(٢) ظ: محاضرات في أصول الفقه / لآية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفياض / مطبعة الآداب في النجف الأشرف/ ١٩٧٤م / ج٢/١٨ .

(٣) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي ت ٧٥٦هـ / شرح: السيد الشريف علي الجرجاني ت ٨١٦.

(٤) نعتقد ان كل ما نقله صاحب المحاضرات في هذا المكان هو من شرح المواقف، ولا توجد مصادر أخرى حتى يشير إليها .

الاستدلال على الجبر ومناقشته:

بعد استدلالنا على الاختيار يكون في مسؤوليتنا ـ من الناحية المنهجية ـ ذكر أدلة الخصم مع ردها. ويبدوا أنهم استدلوا بثلاثة أدلة ذُكرت في المحاضرات[١] ـ لم يعرّفها بلسانه وإنما بعبارتهم ـ بيد أني سوف أذكرها بتقريب مني ـ لأنها ستكون حسب اعتقادي أكثر إنتاجا مما ذكروا ـ فان دفعنا الأقوى كان الأضعف أولى بالاندفاع، لأنه مشابه له تحقيقا وإنتاجا.

الدليل الأول: لو كان العبد مُوجِدا لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها، لان كلا منّا حينما يريد شيئا يتصور ذلك الشيء ويصدّق بمصلحته. فمقدمات الاختيار موجودة. إذن، فالفعل الاختياري يجب ان يكون معلوما تفصيلا لا مجهولا. واللازم باطل وهو (انه يعلم التفاصيل) وهم بهذا الصدد يستشهدون بإعمال النائم والساهي، فإنهم يعملون ذلك باختيارهم ولكن لا يعلمون كمية أفعالهم ومصالحهم. أما وجه الملازمة الشرطية: فهو إذا كان الفعل اختياريا فهو معلوم التفاصيل ويستحيل ان يكون مجهولا ـ وهذا راجع إلى مقدمات الاختيار ـ ولكنهم لم يذكروا دليل ذلك. وإنما ذكروا ـ فقط ـ ان هذا مما تشهد به البداهة، وهي الملازمة بين اختيارية الفعل وما بين العلم بتفاصيله. وحيث ان الفاعل المختار منا لا يعلم بتفاصيله. إذن، فهو ليس فاعلا مختارا.

جوابه من وجوه عديدة:

الوجه الأول: إننا لم ندعِ، ان الإنسان فاعل باختياره واستقلاله، إلا ان معنى الاستقلال هنا: هو الاستقلال عن قدرة الله تعالى وعن إرادة الله تعالى وعن خلق الله تعالى وهذا باطل.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٤٤-٥٠.

نعم، ربما يصلح هذا الوجه ردا على المفوضة وليس علينا. لأننا لا نقول: باستقلالية العبد عن الله تعالى.

الوجه الثاني: إن هذا الدليل أخص من المدعى، لان هذه الملازمة المدعاة غير متحققة خارجا. لان الفاعلين - الذي يُدّعى الاختيارية لهم - ليسوا عالمين بتفاصيل أعمالهم وكيفيتها وكمياتها، لان الساهي والنائم قد يعمل بأفعال اختيارية وهو لا يعلم بكيفيتها وكمياتها.

فاتضح وجه الإشكال: وهو ان هذا الدليل اخص من المدعى بكثير لان هذه الموارد من النائم والغالط والساهي، إنما هي موارد قليلة والمدعى يعمم إلى كل الأفعال الاختيارية. وهذا لا معنى له.

إن قلت: إن هذه الأفعال اختيارية، وأفعال الساهي والنائم حسب مُدعى أهل الاختيار، تعمم نتيجتها إلى كل الأفعال الاختيارية حيث انها غير معلومة من ناحية الكمية والكيفية لفاعليها.

قلنا: بيد ان هذا التعميم ليس صحيحا، لأنه - من الواضح عقلا وعقلائيا وعرفا - يمر هؤلاء بظروف خاصة بهم (النوم، السبات، العسر، الحرج، التقية)، وأمثالها من الظروف الثانوية وهي كثيرة، ولا يعقل ان تقاس على الظروف الاعتيادية للفرد الاختياري.

الوجه الثالث: بعد ان سلمنا الكبرى - وهي الملازمة بين العمل الاختياري والعلم به، إذ العلم به من جملة مقدمات علله وهي مقدمات الاختيار - نستطيع ان نستكشف من وجودها وجود الاختيار ومن عدمها عدم الاختيار، فالزعم بان هناك من يعمل ولا يعلم كمية وكيفية فعله، هذا تفكك بين العلّة والمعلول- لأننا سلمنا الكبرى - فإذا وُجدت الكبرى وُجِد الاختيار كما في الفرد الاعتيادي وإذا كانت مفقودة فالاختيار مفقود. أما قضية (الغالط والساهي) يأتي الكلام عنه.

الوجه الرابع: من الممكن القول: ان درجات الاختيار مقولة بالتشكيك وليست واحدة (مئة بالمائة).

ونتيجة ذلك: إن الاختيار كلما كان أكثر وأوضح كانت المسؤولية الأخلاقية أوكد وأشد وأوضح وكلما قلت درجة الاختيار قلت المسؤولية الأخلاقية واستحقاق العقاب. سواء أقصدنا الفرد الدنيوي منه أو الفرد الأخروي، فان كله يرجع إلى مسؤولية مهمة أخلاقية، فإذا كان الاختيار عاليا كانت المسؤولية عالية، وإذا كان الاختيار واطئا كانت المسؤولية واطئة.

ولكن كيف يكون الاختيار عاليا مرة، وواطئا مرة أخرى، وانه مقول بالتشكيك؟

وذلك: لان الأسباب في انجاز الفعل ذات إشكال مختلفة وحصص متباينة، منها: اجتماعية، ومنها: عقلية، ومنها: نفسية، ومنها: أمور أخرى قد لا نلتفت إليها.

حينئذ، هذا المجموع قد يقع في بعضه الخطأ أو خلاف الطبيعي، مثل: الحرج، أو العسر، أو الاشتباه في بعض المقدمات العقلية، مثل: (شخص قامت لديه بينة ان زيدا، عاد من الحج، فوجد زيدا لم يعد من الحج، وهذه البينة مشتبهة) فهذا الفعل وان كان اختياريا لكن هذه المقدمة العقلية ـ وهي حجية البينة ـ تخلفت مع تخلف بعض الأمور وحصول الاشتباهات في المقدمات العقلية، أو حصول الحرج في المقدمات النفسية أو التقية أو نحو ذلك. فتقل درجة الاختيار وتقل المسؤولية القانونية أو الشرعية، ان كان الحاكم بالمسؤولية حاكما عادلا.

إذن فالساهي و الغالط و أضرابهم، مختارون ولكن ليس الاختيار الكامل، الذي يحملهم المسؤولية الكاملة.

ويمكن ان يقال: إن الاختيار الكامل الجامع لكل الشرائط والفاقد لكل الموانع، لا يوجد إلا لله عزّ وجلّ. لان الاشتباه قد يحصل في أمور دقيقة واقعية لا يلتفت إليها العقل، أو لا يدركها الإحساس ونحو ذلك، فيحتاج في حفظ الاختيار الكامل (مئة بالمئة) إلى الاطلاع على الواقعيات والعلم بتمام المصالح والمفاسد والإضافات والأمور الأخرى.

فنحن إنما نسمي الإنسان رشيدا أو فاهما في حدود ما هو موجود خلال العرف. وأما أكثر من ذلك فمن الصعب ان نقول انه مختار (مئة بالمئة) بهذا المعنى.

الوجه الخامس: يمكن القول: ان دليلهم يدل على الاختيار، وذلك لقوله: ان دليل الملازمة بين الاختيار والعلم ـ يراد به العلم بالعمل الاختياري المباشر لا العلم بالأسباب والنتائج ـ أي بالفعل المختار به مما تشهد به البداهة.

معنى ذلك: إن هذا الرجل عاش معنى الاختيار حياتيا وجرب الاختيار وعرف معناه وعلله ومعلولا لته، وإلا لو كان يشعر ـ بينه وبين الله سبحانه وتعالى، أو بينه وبين نفسه ـ إنه مجبور في كل حياته لما كانت لديه أية بداهة. على ان الفعل الاختياري معلوم تفصيلا كيفيةً وكميةً ونحو ذلك. لان هذه البداهة تنشأ من التجربة ومن كثرة الممارسة. والمفروض ـ عند المجبرة ـ ان التجربة غير موجودة على الإطلاق، لان كل أعمالنا إنما هي بيد الله تعالى كالعصا بيد الضارب والقلم بيد الكاتب.

إذن فلا توجد تجربة واحدة تكون دليلا على هذه البداهة المدعاة، بل ان هذه البداهة دليل واضح وجداني صادر تلقائيا من قبل المجبرة على الاختيار.

ثم ذكر صاحب **المحاضرات** جوابين[١]، لا أتعرض لهما لان فيهما تفاصيل مؤداها تطويل الطريق، وتطويل الطريق هو جواب من لا جواب له، بيد أنه ذكر فقرة يحسن التعرض لها، إذ قال: «. . . من ان النائم وكذا الساهي قد يفعله باختياره غريب جدا، بداهة ان ما يصدر منهما من الحركة كالتقلب من جنب إلى جنب آخر، أو نحو ذلك غير اختياري، ولذا لا يستحقان عليه المدح والذم والعقاب والثواب . . »[٢].

وهذا يرد عليه وجهان:

الأول: قلنا: ان الساهي مختار وليس خارج الاختيار، غاية الأمر ان اختياره ضعيف كما قربنا في بعض الوجوه السابقة، أما ان نتفي الاختيار عنه تماما ليس صحيحا.

الثاني: من الغريب ان يقول: «ولذا لا يستحقان عليه المدح والذم والعقاب والثواب» لأنه ـ الآن ـ أمام الأشاعرة الذين لا يعترفون بالمدح والذم والعقل العملي باستحقاق الثواب والعقاب.

فيكون كلامه بمنزلة المصادرة تجاه دليلهم، إذ يجعل ما هو مرفوض لهم بصفته دليلا ضد مدعاهم، مع العلم إنه أول الكلام. وهو الذي نريد ان نستدل عليه، وهو: هل إنهم يستحقون الثواب والعقاب أو لا يستحقون؟ فيجعل ما هو بمنزلة المصادرة دليلا ضد الخصم، وهذا لايتم.

الدليل الثاني الذي سردوه[٣] ـ بعرض مني ـ: ان عبارتهم يتحصل منها أكثر من قياس:

(١) المحاضرات في أصول الفقه /ج٢/ ٤٤.
(٢) م٠ن / ج٢/ ٤٥.
(٣) الاشاعرة.

القياس الأول: إن العبد لو كان مُوجِدا للفعل باختياره وقدرته، فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه. والقادر عرّفوه في علم الكلام والفلسفة: هو الذي يستطيع ان يفعل ويستطيع ان يترك.

إذن، فالمختار والقادر، هو القادر على الطرفين: الفعل والترك. أما مع تعيّن أحد الطرفين دون الآخر فتلك ليست بقدرة، بل هو الاضطرار والجبر.

إذن، فهناك ملازمة بين ان نقول بالاختيار، وبين ان نقول بالقدرة على الفعل والترك معا ولكنه غير متمكن من فعله وتركه. إذن فهو غير قادر.

التفات: إن ما ذكره بعضهم من قوله: إنني عند الفعل- مثلا- اخترت الفعل، فهل إنني استطيع الترك في طول إيجاد الفعل، وإذا اخترت الترك، فهل استطيع إيجاد الفعل في طول الترك؟

بيانه: لو بقيت المسالة ساذجة إلى هذه الدرجة، لقلنا بان الإنسان غير قادر، لأنه يتعين عليه ما يختاره فيتعين عليه العمل الذي فعله. ان كان هو الفعل، فهو عاجز عن الترك، وان كان هو الترك فهو عاجز عن الفعل، إذن فصغرى القدرة غير موجودة.

إذن فالإنسان غير قادر، فالإنسان غير مختار.

القياس الثاني: إن العبد لو كان مُوجِدا لفعله بقدرته واختياره لم يتوقف ترجيح فعله وتركه على مرجّح ولكان اختياره سببا كافيا للترجيح ولم يحتج إلى مرجّح، أي إلى علة تُوجَده ويكون واجبا بغيره. لكن الفعل من جملة الممكنات، وكل ممكن يحتاج إلى علة. ومع عدم المرجّح وبقاء الإمكان بكلا طرفيه لا يُوجِد شيء. فكل ممكن يحتاج إلى علة بما فيها الأفعال الاختيارية.

حينئذ يقول المجبرة: إذا لم توجد العلّة لم يوجد المعلول، وإذا وجدت وجب وجود المعلول، أي العلّة إذا لم توجد وجب عدمه وإذا وجدت وجب وجوده بغيره، فالاختيار غير متحقق. لان الممكن لا يخلو أما مع وجود علّته أو مع عدم علّته. إذن فلا توجد قدرة على اختيار احد الأمرين وإنما يكون الإنسان مقهورا على احد الاختيارات المعروضة أمامه على احد الاحتمالات التي وجدت علّته بالنسبة إليه، ومقهورا على ترك ما لم توجد علّته بالنسبة إليه.

القياس الثالث: أن يقال: ان الفعل الاختياري بصفته متساوي النسبة للفاعل، لأنه قادر على الفعل وقادرعلى الترك، فيكون متساوي النسبة بالنسبة إلى الفعل والترك. وهذا مخالف لقانون العلّية، لان الفعل بصفته ممكنا لابد له من مرجّح أو علّة لكي يتعين بها وجوده، وأما مع بقاء الترديد الثبوتي - لو صح التعبير- بحيث إننا لا نعلم، هل يفعل أو يترك؟ فمجرد قابليته للفعل والترك ليس علّة لا للفعل بعينه و لا للترك بعينه. فيكون خلاف قانون العلّية.

وبتعبيرهم: يكون الفعل اتفاقيا، أي ليس له علّة، فيكون خلاف قانون العلّية، وبحسب اللغة الاصطلاحية الحديثة: انه ناتج من (الصدفة المطلقة) في حين ان الصدفة المطلقة مستحيلة.

وبالتعبير القديم: انه من قبيل وجود المعلول بلا علّة وهو مستحيل.

القياس الرابع: إذا قلنا: ان الفعل الاختياري يوجد بدون علّة ولمجرد القدرة على الفعل أو الترك، لزم حصول بعض الممكنات بدون علّة، وإذا أمكن هذا الشيء أحيانا أمكن دائما. وحينئذ ينسد الباب في إثبات الصانع لأنه ينتج ان الممكن يتحقق بدون علّة، إذن مجموع الكون قابل للوجود بدون علّة.

وهذان القياسان مع القياس السابق يمكن ان نركب منهما قياسا واحدا ذو مقدمات مقسمة وتشقيقية.

أن نقول: أما تدعون ان الفعل الاختياري بعلّة، أو انه بدون علّة، وارتفاع النقيضين مستحيل. ان كان بعلّة، فلازمه ما ذكرناه سابقا من هذه العلّة ـ أما موجودة أو معدومة ـ ان كانت موجودة وجب وجوده، وان كانت معدومة وجب عدمه.

وحينئذ لا اختيار للفاعل لدوران الأمر بين لزوم الوجود وتعين العدم؟ وان كان بدون علة لزم أمران:

أحدهما: إنه خُلف قانون العلّية الذي هو مبرهن عليه في محله.

الثاني: انسداد باب إثبات الصانع تعالى.

القياس الخامس: ما يمكن سرده بهذا الصدد والمستفاد من العبارات.

إن قلت: إن الفعل بصفته أحد الممكنات يحتاج إلى مرجّح أو إلى علّة، إلا ان المرجّح اختياري فإذا كانت العلّة اختيارية فالمعلول اختياري.

قلنا: – من ناحية الجبريين ـ هذا يلزم منه التسلسل وتقريبه ينبغي ان يكون واضحا وذلك لان

علّة الفعل الاختياري أيضا من جملة الممكنات فهل ان علّتها اختيارية أو قهرية؟ فان كانت قهرية رجع الأمر إلى الأمر القهري. وان كانت اختيارية تَساءلنا عن علّتها؟ فما دام يمكن ان تكون الرابعة والخامسة قهرية فلتكن الأولى هي القهرية وهذا يكفي.

القياس السادس: بعد ذلك لم يبق إلا قياس النتيجة: بعد المرور بمسلّمات عديدة، وهي أما مسلّمة في نفسها أو ناتجة من القياسات السابقة.

إذن، ان الفعل واحد من الممكنات التي تحتاج إلى علّة ويستحيل وجود الممكن المتساوي الطرفين بدون علّة، فيحتاج الفعل الاختياري إلى علّة.

وكذلك هذه العلّة يستحيل فيها التسلسل كما عرفنا أيضا ويستحيل تخلف المعلول عن علّته، لأنه إذا وجدت العلّة وجب وجود المعلول وهو الفعل الاختياري للفرد وان انعدمت علّته امتنع وجوده بالآخر.

حينئذ يمكن قول: إذا نظرنا في المرتبة السابقة على الفعل الذي يُدعى أنه فعل اختياري، نجد ان مرتبة علله قهرية واضطرارية.

في الحقيقة ـ حسب النتيجة التي زعمت ـ ان الفاعل غير قادر على الفعل أو الترك، وإنما يتعين عليه أما الفعل على تقدير وجود علّة فعله، وأما الترك على تقدير عدم علّة فعله، لان تمكنه من الفعل والترك خلف دليل العلّية، وعدم تمكنه من الفعل والترك خلف قدرته، لان القدرة هي التمكن من الفعل والترك.

فإذا كان غير متمكن من الفعل والترك، إذن فهو غير قادر، وإذا كان غير قادر فهو غير مختار. فحصلت النتيجة في نظرهم.

فنقول: النقاش مع هذا البرهان ـ واعتقد انه أهم ما عند المجبِّرة من التفكير ـ يكون على مستويين:

المستوى الأول: مستوى علم الكلام الذي واجهوا الناس به. - ويجاب على مستوى علم الكلام -.

المستوى الثاني: يجاب على شكل نظرية متكاملة تفلسف الأفعال الاختيارية وعلاقة الإنسان بالله تعالى وبإرادته وبإعماله وبغيره، ونحو ذلك. بيد ان هذه النظرية ينبغي تأجيلها إلى ما بعد الانتهاء من الوجوه المحتملة.

ونبدأ بالنقاشات الكلامية التي هي أشبه بالأمور المبعثرة وليست مرتبة ـ نظريا ـ

ومتداخلة ومبرمجة، لكنها على مستوى علم الكلام كافية في دفع ما سمعناه منهم.

فنقول: قد علمنا ـ في البحث السابق ـ ان عباراتهم تتحلل إلى قياسات مختلفة ـ ذكرناها ـ وأكثر هذه القياسات بمنزلة المقدمات وواحدة منها بمنزلة النتيجة (وهو الأخير).

فيكفي في إبطال النتيجة إبطال واحد من المقدمات في أي قياس منها لان النتيجة إذا توقفت على عدة مقدمات، فإنها تتبع أخسّها كما هو مسلّم. ولو بطلت مقدمة واحدة في قياس واحد كفى ذلك في الجواب فضلاً عمّا إذا بطلت أكثر من مقدمة على ما سوف نذكر تفصيلاً.

أما القياس الأول أهم ما فيه أمران:

الأمر الأول: إن تعريف القادر: هو المتمكن من الفعل والترك على حد سواء، هل هو صحيح أم لا؟

الأمر الثاني: قال (بعض الأذكياء) ان الإنسان إذا فعل فلا دليل على انه يستطيع الترك، وإذا ترك فلا دليل على انه يستطيع الفعل.

أما الأمر الأول: من ان القادر هو المتمكن من الفعل أو الترك على حد سواء، هذا (اصطلاح مشهوري) وهو تفسير القدرة بالتمكن من الفعل والترك. ومثل هذه الاصطلاحات عادة تجعل القضية تكرارية في اللغة الحديثة.

مثل قولنا: ما هو الحيوان الناطق؟ جوابه: الإنسان، وما هو الإنسان؟ جوابه: هو الحيوان الناطق، أو ما هو الذي يتساوى طرفاه في الوجود والعدم؟ جوابه: هو الممكن، وما هو الممكن؟ جوابه: هو الذي يتساوى طرفاه في الوجود والعدم.

بغض النظر عن إمكان التقييد وعن إمكان التغيير، ونحو ذلك. مثلا نقول: الممكن يتساوى وجوده وعدمه، فلا يمكن لِما يتساوى وجوده

وعدمه ان يوجد، لأنه ترجيح بلا مرجّح فيحتاج إلى علّة.

والممكن بالمعنى الاصطلاحي يحتاج إلى علّة، وربما يأتي شخص فيغير هذا المعنى، ويقول بدل الممكن (الحادث) أو شيء آخر. أي عندما نتحدث في نطاق الاصطلاح، يكون الخُلف في الاصطلاح وليس خلفا واقعيا. إذ قد يأتي شخصا أذكى منّا يستطيع ان يصطلح اصطلاحا آخر مثل ان يقول: ان القدرة اصطلاحها المشهوري هي التمكن من الفعل والترك، أو يأتي باصطلاح آخر بان يقول: ان القدرة هي ملكة أودعها الله سبحانه وتعالى في ذات الإنسان يستطيع بها الفعل ان أراد ويستطيع بها الترك ان أراد.

فمن نتائج ذلك: إذا تنزلنا عن الإشكال الآتي يكون الإنسان قادرا.

الإشكال: انه إذا فعل فلا دليل على أنه قادر على الترك، وإذا ترك فلا دليل على انه قادر على الفعل. مع هذا أليست الملكة التي أوجدت الفعل موجودة؟ أو الملكة التي أوجدت الترك موجودة؟ إذن فهو قادر سواء أكان قادرا على النقيض أو لا، لأننا غيّرنا الاصطلاح.

فنقول: إذا غيّرنا الاصطلاح وقلنا القدرة هي الملكة، نضم إليه مقدمة أخرى وهي: ان الخصم اعترف ان كل قادر مختار، وهذا قادر.

إذن، هو مختار.

وأما الأمر الثاني: هو – الذي كررته ـ ان الفرد المختار إذا فعل فلا دليل على انه قادر على الترك وبالعكس.

هذا فيه مغالطة ينبغي ان تكون واضحة. لان هذا التعبير يمكن ان يكون ناظراً إلى الماضي ويمكن ان يكون ناظراً إلى الحاضر، أو إلى المستقبل.

من قبيل إذا فعل هو غير قادر على الترك. فإذا كان ناظرا إلى الماضي وأصبح عمله ماضياً فيكون مسلّماً أنه الآن غير قادر على الترك لأنه في طول اختياره للفعل وبصفته قد فعل فعلا، فالزمان والمكان مشغولين بأحد النقيضين فيستحيل ان يكون مشغولا بالنقيض الآخر.

أو بتعبير آخر: إن الزمان أصبح ماضيا، وتصرف الفرد المختار في الزمان الماضي مستحيل. إذن بعد ان فعل وانتهى فعله، يستحيل ان يترك لان زمن الفعل والترك معا انقضى.

فقد تقول: إن الحاضر مشغول بالفعل أي بالعمل ـ أي مشغول بأحد النقيضين ـ فيستحيل ان يكون قادراً على النقيض الآخر إلا انه غير صحيح، لان هذا المطلب مطعون فيه كبرويا، إذ الحاضر من الضآلة والصغر زمانياً فلا يمكن لحاظه، لأنه قبل لحظة ـ مهما قلّت ـ دخل العمل بالماضي وبعد لحظة ـ مهما قلّت ـ هو بالمستقبل، إذن عرض كونه حاضرا خطأ.

ويمكن ان يقال: في مقابل ذلك ان الإنسان حتى لو اختار العمل وبدء به فإنه غير متعين عليه ان يستمر به بل في أي لحظة هو– أيضاً ـ يبقى مختارا بين الفعل و الترك ومرددا بين الفعل والترك أي يكون السؤال هكذا:

بعد ان يفعل هل هو قادر بالماضي على ان يترك أم لا؟

أو بعد ان يفعل هل هو قادر بالحاضر على ان يترك أم لا؟

أو بعد ان يفعل هل هو قادر بالمستقبل على ان يترك أم لا؟

فالأزمنة ثلاثة:

وينبغي ـ سلفاً ـ إسقاط الحاضر عن نظر الاعتبار، لأننا لا نتكلم عن الحاضر العرفي وذلك لتقيدنا ـ في علم الكلام ـ بأحكام العقل الدّقية، وحسب إدراك العقل النظري فان الحاضر من الضآلة بحيث لا يمكن

انجاز أي عمل فيه، وإذا كان الحاضر لا يمكن انجاز أي عمل فيه سقط عن نظر الاعتبار سواء قلنا باختياريته أو قهريته، فيبقى الزمان منقسما بين الماضي والمستقبل لأن فيها سعة وطول كاف لانجاز الفعل.

فان قصدنا الماضي كان الجواب: لا، وان قصدنا المستقبل كان الجواب: نعم، لقولنا هل يستطيع ان يخالف ما فعله في المستقبل؟ فالمهم في الاستدلال هو المستقبل، أما الماضي فباعتبار ما قلناه: من وجهين، للامتناع:

الأول: إن السؤال يتوجه بعد انجاز العمل ـ وخروج وقت انجازه ـ والانتهاء منه، فبعد انجازه وفي طول انجازه يكون الفرد عاجزا ان يضع في نفس محل فعله تركا.

الثاني: أن نقول: ان الزمان دخل في الماضي، أي أصبح الفعل مع زمانه وتمام شرائطه ماضيا، والتصرف في الماضي ممتنع. إلا ان هذا خارج عن محل الكلام، لان المسالة (إن الإنسان مختار) أي ما تتعلق فيه الإرادة في المستقبل، وليس في الماضي. إذن انحصر الكلام مع المجبرة بالنسبة إلى المستقبل.

فلنا ان نقول: إنه يستطيع ان يفعل على الرغم من أنه كان قد ترك ويستطيع ان يترك على الرغم من أنه كان قد فعل، وليس للماضي أي تأثير على فعله الاستقبالي.

وهذا له أحد شكلين من الاستدلال:

أما ان نأخذ الخصم من اعترافه حيث قال هذا مما تشهد به البداهة. أي ان الإنسان مختار بداهة في ان يفعل وفي ان يترك.

أو نقول: لو غضضنا النظر عن الإشكالات الأخرى. فان هناك إرادة

وجدانية تتحكم بجواز الفعل وجواز الترك.

أما القياس الثاني: ومضمونه: ان العمل الاختياري من جملة الممكنات وكل ممكن يحتاج إلى علّة، إذن العمل الاختياري يحتاج إلى علّة، وأضافوا ان هذه العلّة أما ان توجد و أما تنعدم، وان امتنع المعلول، وإن وجدت وجد المعلول، وعلى كلا التقديرين الاختيار منتف، الذي ينبغي الدخول في مناقشته.

جوابه: إن في الإمكان الجمع، وقد جمع المتكلمون والفلاسفة ـ منّا ـ بين كلا الأمرين: بين قانون العلّية، وقانون الاختيار. لأننا لا نقول ان الفعل الاختياري يصدر بدون علّة، بل بعلّة أكيدا، لأنه من جملة الممكنات.

وأما صدوره اختياراً، فلأن الجزء الأخير من العلّة هو الإرادة. إذن، فهذا الفعل يصدر بعلّة منها: الإرادة. وهذا يكفي ان يكون بصفته ممكنا صادرا عن علّة، وبصفته اختياريا صادراً بإرادة. وبهذا يرتفع الإشكال.

إذن نقول: وجب وجوده بإرادة الفاعل وليس بالقهر على الفاعل.

وبتعبير آخر: إن الفاعل هو الذي جعله يجب وجوده وليس غيره.

إن قلت: ان أكثر أجزاء العلّة قهرية. لأننا قلنا ان الجزء الأخير من العلّة هي الإرادة. مثلا: ان علل الفعل الاختياري عشرة أجزاء، فالجزء العاشر هو الإرادة، أما التسعة الباقية فهي قهرية والنتيجة تتبع أخس المقدمات، أي تكون غير اختيارية.

جوابه: لان النتيجة تتبع أخس المقدمات على كلا التقديرين، أي هذه المقدمات العشرة فيها ما هو اختياري وفيها ما هو قهري، فبصفة ان العلّة واجدة لأجزاء قهرية قد لا نستطيع ان نسميها اختيارية، وبصفتها واجدة لجزء اختياري لا نستطيع ان نسميها قهرية.

وبهذا المقدار ينتفي (الجبر)، فكما ان النتيجة تتبع أخس المقدمات فلا نستطيع ان نسميها اختيارية، وكذلك هي تتبع أخس المقدمات من الجانب الآخر فلا نستطيع ان نسميها قهرية، ومن غير المحتمل ان نتوقع ان الإنسان يُوجِد عملا، تكون كل علله إرادية، ولا يتيسر هذا إلا لله سبحانه وتعالى، أي ان الإرادة تؤثر بمقدار ما خلقت له وقيضت فيه، وهي ان تكون دائما الجزء الأخير من العلّة وليست انها تمثل العلّة الكاملة. ان هذا منحصر بالإرادة اللانهائية ـ لله سبحانه وتعالى ـ وإن كان تسعة أجزاء العلّة قهرية وواحد إرادي يكفي ان يكون الفعل إراديا واختياريا.

أما القياس الثالث: ومضمونه: ان فعل الإنسان الاختياري ان فسرناه بهذا الترتيب ـ له ان يفعل وله ان يترك ـ إذن فهو اتفاقي، وهذا مناف مع قانون العلّية ومسقط له. فحينئذ نكون مخيرين بين أمرين: أما ان نقول: بالاختيار للإنسان وننفي قانون العلّية وأما ان نقول: بالعلّية وننفي الاختيار للإنسان.

جوابه: ظهر مما قلناه ـ من ان علماءنا جمعوا بين هذين الأمرين ـ إذ اعترفوا بقانون العلية واعترفوا بقانون الاختيار، وذلك لِما قلناه من ان الفعل بصفته ممكنا لا بد له من علة، إلا ان علته ليست كلها قهرية بل بعضها قهري وبعضها إرادي، ويكفي في ذلك ان يكون بعضها إرادياً لكي يكون اختيارياً. وبهذا يتضح الجواب عن القياس الآتي ـ الرابع ـ.

القياس الرابع: قالوا: ان الفعل الاختياري إذا كان اتفاقيا وبدون علّة فكأنه يصبح بمنزلة النفي لقانون العلّية. وبذلك ينسد باب الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه وتعالى.

جوابه: إن كل ممكن يحتاج إلى علّة، لكن العلل على حصتين بعضها قهرية كالإحراق في النار والبرد في الشتاء وبعضها اختيارية، وهي الأفعال

الاختيارية لأي فاعل مختار.

فإذا اعترفنا بقانون العلّية بجانب الاختيار فلن ينسد باب إثبات الصانع.

القياس الخامس: قالوا: ان الفعل الاختياري يحتاج إلى مرجّح أي إلى سبب وعلّة. فتلك العلّة ان لم تكن اختيارية كانت هي الجبر والقهر، وان كانت اختيارية أيضا احتاجت إلى مرجّح وسبب، ولزم التسلسل، فكيف ينقطع هذا التسلسل؟

فإذا كان ينقطع بإحدى العلل القهرية، يكون الأمر من أوله قهريا، إذ لا فرق بين قهرية المعلول وقهرية العلّة.

جوابه: - جواب المتكلمين الإماميين ونحوهم - نقول: ان الإرادة إرادية بالذات، أي صفة من لوازم الماهية مثل: (الزوجية للأربعة، والحرارة للنار، والسيلان للماء) ونحو ذلك، فمن لوازم الماهية في الإرادة ان تكون إرادية، فهي إرادية بالذات، فالإنسان يريد ليس قهرا، بل بإرادته نفسها يريد إرادته ويريد فعله المتسبب عن هذه الإرادة.

إن قلت: إن وجود الإرادة يحتاج إلى سبب، وان كانت إراديتها بالذات، فعندما اوجد الله سبحانه وتعالى المشمشة، لا انه أوجدها ثم جعلها مشمشة؟ والتسلسل الذي قلناه إنما هو السبب لوجود الإرادة لا لإرادية الإرادة. فقد نصل إلى المكان الذي انكسر فيه قلم (الشيخ الآخوند) قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «قلم اينجا رسيد سر بشكست»[1] وذلك لان المجبرة يقولون: ان المُوجِد للإرادة هو الله سبحانه وتعالى وحينئذ فالإرادة إرادية بذاتها. وبما ان الذي أوجدها هو الله سبحانه وتعالى. حينئذ نقول بالجبر من حيث قلنا

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند الخراساني ت ١٣٢٨ / تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث / ط١ / مطبعة مهر- قم / ١٤٠٩ هـ / ٦٨.

بالاختيار.

جوابه: إن الإرادة بصفتها (موجودا ممكنا) مشمولة بقانون وجود الممكنات. أي ان لها هذين السنخين من العلل ـ ما منه الوجود، وما به الوجود أو السبب الأعلى، والسبب الأدنى -

إن قلت: إن الرب سبحانه وتعالى يتكفل السببية بكلا نوعيها ويوجِد الإرادة في النفس إيجادا قهريا، لزم الإشكال، وكان لا بد من (كسر رأس القلم).

جوابه: إن أي ممكن منتسب إلى الله سبحانه وتعالى بالفيض فهو منتسب إلى السبب بالعليّة. أما (ما هو علّتها)، هذا الذي لم يخطر في ذهن (الشيخ الآخوند) وتسبب إلى انكسار قلمه الشريف. لأن سببها احد أمرين كلاهما صحيح:

الأمر الأول: أن نقول بان سبب الإرادة هي الفقرات السابقة من مقدمات الفعل الاختياري. إذ قالوا: لابد من تصور العمل وتصور المصلحة والتصديق بالمصلحة والشوق وكذا وكذا...، حتى تحصل الإرادة العلّية المحركة للعضلات، فالفقرات السابقة عليها هي سببها. وحينما يوجد السبب أو العلّة التامة، فالله سبحانه وتعالى يفيض لأنه كريم لا بخل في ساحته كما كان يعبر (الشيخ المظفر)(١). فان ما به الوجود إذا وُجِد فلا بد ان ينزل الفيض، لأنه عدم نزول الفيض خلاف الكرم، فكان هذا دعاء لابد من استجابته لأنه تعالى قال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾(٢).

الأمر الثاني: وهو لا يبعد كثيرا عن الأمر الأول. ان في النفس ملكات

---

(١) المنطق / الشيخ محمد رضا المظفر ت١٣٨٨هـ/ ٣٧٣.

(٢) غافر/ ٦٠.

عديدة تكون هي الباعثة للإرادة ـ لماذا أريد ان اشرب الماء، لأني عطشان، لماذا أريد ان آكل لأني جوعان ـ فعدد من ملكات النفس بما فيها من شهوات وغرائز وغير ذلك، تجتمع في إيجاد الإرادة. وسبباً لها ـ حسب قناعة الفرد ـ ومن هنا

يمكن ان يكون محاسبا ولا حاجة إلى (كسر القلم) لأنه يستطيع ان يحول بين العلّة والمعلول، أي له السلطة في كبح شهوته وكبح إرادته، في حين إنه قد مشى مع هذا التيار إلى ان حصلت الإرادة وتحرك نحو المطلوب. إذن فقد عصى واستحق العقاب. أي تحرك نحو المطلوب بالفيض الإلهي، كخلق من الخلق، وممكن من الممكنات، بيد ان السبب الأدنى الذي هو (ما به الوجود) تحصل في نفسه ووجد باختياره. وهذا يكفي في نسبة الفعل إلى الإنسان بالنسبة التي يستحق بها الثواب والعقاب.

أما القياس السادس (قياس النتيجة): من مميزاته تجمع المقدمات المتحصّلة من القياسات السابقة، ومنها استنتاج النتيجة.

وقد علمنا فكرة مناقشات القياسات السابقة، مع ما ذكر فيها من المقدمات، يحسن سردها مع شيء من الجواب عليها:

الفقرة الأولى: إنهم قالوا: يستحيل وجود شيء بلا مرجّح، وهذا في نفسه صحيح، لان خلاف ذلك هو الترجيح بلا مرجّح، وهو مستحيل بالعقل النظري. ولم يدعِ احد ان شيئا في عالم الإمكان قد وجِد بلا مرجّح، وسوف يأتي ان صاحب المحاضرات يدعي ان الفعل الاختياري وُجِد بدون مرجّح ـ وسوف نناقشها ـ والذي نستفيد منه في هذا الصدد هو ان هناك فرقا بين الاختيار وبين الاتفاق، إذ لا ملازمة بينهما قطعا ـ إذا كان الفعل اختياريا كان اتفاقياً ـ أي بدون علّة.

جوابه: هذا ليس صحيحا لان الفعل من جملة الممكنات الموجودة في العالم وتحتاج إلى علّة، وكل ما في الأمر ان الفلاسفة الإماميين جمعوا بين قانون العلية وقانون الإرادة، على ان الجزء الأخير من العلّة هو الارادة.

فليس الفعل الاختياري صادرا بدون علّة حتى نقول بالملازمة بين الاختيار وبين الاتفاق، ولا الاختيار هو عين الاتفاق لا بالحمل الأولي ولا بالحمل الشايع.

الفقرة الثانية: قالوا: يستحيل التسلسل في المرجّح.

جوابه: التسلسل يمكن عرضه على نحوين:

الأول: إن الذي سمعناه فيما سبق هو التسلسل في علل الارادة. ويمكن ان يعرض بشكل آخر لينتج إرادية الإرادة أو التسلسل في إرادية الإرادة.

فنعرض المطلب على كلا شكليه ونجيب عليه.

أما التسلسل في إرادية الإرادة فهو يثبت الإرادة ولا ينفيها. وصورته ان الإرادة ليست بالإرادة وإلا تسلسلت.

وذلك: إن الفعل بالإرادة، إلا ان الإرادة ليست بالإرادة وإلا لزم التسلسل لان الإرادة التي هي إرادة الإرادة أيضا هي إرادة وهكذا إلى ما لانهاية، فحينئذ ينقطع التسلسل بالإرادة الأولى وهذا يكفي. أي قطعنا التسلسل بأمر ذاتي، لأننا قلنا: ان من لوازم الماهية بالنسبة للإرادة كونها إرادية فينقطع التسلسل بذلك. أي كل من الفعل والإرادة إرادي. إما الفعل فهو إرادي بالإرادة، وإما الإرادة فهي إرادية بذاتها كما تقول: (إن الجسم مضيء بالضوء وإما الضوء فهو مضيء بذاته) أو نقول: (الجسم متعطر بالعطر إلا ان العطر عطر بذاته)... الخ.

وهذا التسلسل إذا كان مستحيلاً ـ وهو الصحيح ـ فإنه يثبت إرادية الإرادة لا ينفيها.

أما الآخر: وهو التسلسل في علل الإرادة من حيث وجودها لا من حيث إراديتها، إذ ان علّة الإرادة إذا كانت بالإرادة احتاجت إلى علّة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية.

فيرد سؤال: بأي شيء ينقطع هذا التسلسل؟

جوابه: بالجمع بين قانون العلية وقانون الإرادة. لان الإرادة لا تنافي قانون العلية، فليس سبب الإرادة إرادة، وهكذا إلى ما لا نهاية، بل سبب الإرادة قانون كوني هو عللها الطبيعية، من قبيل مقدمات الاختيار ونحو ذلك. وطبقا لهذا تحدث الإرادة إلى العمل وهي إرادية بذاتها، فعللها ليست إرادية، فليس علّة (ما به الوجود)، وعلّة (ما منه الوجود) وهو الفيض الإلهي، إرادي، بل كلاهما ليس إراديا للفرد. ولكنها مع ذلك تكون إرادية، باعتبار كون إراديتها ذاتية.

وقلنا: - في حينه - ان الإنسان يكون مسؤولا عن إرادته وعمله، لان أقصى ما تقدم هذه العلل اقتضائية التأثير وليست علّة بالمعنى الكامل.

وبمعنى آخر: إن الشوق المؤكد لا يتحول إلى العلّة التامة إلا بالإرادة أيضا، لا رغماً على الفرد، فانه قد يشتاق رغماً على انفه ويحب أو يبغض رغماً عليه. إلا أنه لا يتأكد هذا المعنى إلى حد الانجاز والتحريك للعضلات إلا بالإرادة، ولا يكون رغما عليه. وهذا أمر يدعمه الوجدان ويشهد عليه الإحساس الباطني. وذلك ان الإنسان يستطيع ان يحول بين إرادة نفسه وفعله. وبما أنه لم يحل بين إرادته وفعله، وارتكب العصيان طبقا لذلك، إذن فيكون مسؤولاً عنه على أي حال.

الفقرة الثالثة: أنهم قالوا: ان الفاعل المختار أمره دائر بين شقين: أما ان فعله بصفته ممكنا من الممكنات أي علّته موجودة أو معدومة، فان كانت علته

موجودة، فيتعين وجوده ويجب بالآخر، ومن كانت علته مفقودة يستحيل وجوده بالآخر.

جوابه: ظهر مما قلناه بان علّته موجودة ولكنها ليست ملزمة للفرد ـ بذلك المعنى ـ وقهرية على الفرد بذلك المعنى ـ لأن الجزء الأخير من العلّة هو الإرادة وهي إرادية بذاتها. وان الفعل إرادي بالإرادة والإرادة إرادية بذاتها.

والفقرة الأخيرة من هذه النتيجة: إنهم قالوا: ان تمكّن الإنسان الفاعل من الفعل، خُلف قانون العلية، وعدم تمكنه من الفعل خُلف القدرة، وبما ان قانون العلية ثابت، فالقدرة غير ثابتة.

كأن هناك تناف بين القدرة والاختيار من جانب، وبين قانون العلية من جانب آخر.

وبما ان قانون العلية من الضروريات، نفترض ان الأمر الثاني من المشكوكات، إذن نستدل بما هو من الضروريات على ما هو من المشكوكات. وقانون العلية بحسب التسلسل الذي ساروا عليه، ينفي القدرة.

جوابه: إن عبارتهم ذات شقين:

الشق الأول: إن عدم تمكن الفرد من الاختيار ومن الفعل خُلف القدرة، أي إذا لم يتمكن من الاختيار فهو ليس بقادر، وهذا صحيح.

الشق الثاني: وهو إذا تمكن من الاختيار (من الفعل والترك)، خلف قانون العلية، وهذا ليس بصحيح. وذلك لأننا جَمعنا كما جَمَع الفلاسفة الإماميون بين قانون العلية وقانون الإرادة والاختيار، بأن الجزء الأخير من العلّة هو الإرادة.

فنقول: يوجد في (المحاضرات) مطالب لا ينبغي غض النظر عنها، فنختار

بعضها ـ القابل للمناقشة ـ فإذا فسد قسم منها، فسد المجموع، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات.

فمن عباراته: «إن وقوع أحد الجائزين ـ الوجود والعدم ـ في الخارج، لو كان ممكنا من دون وجود مرجّح وسبب لانسد باب إثبات الصانع»[١]، وهذا كأنه نقل عنهم[٢]، وقد كان في احد القياسات التي تقدمت ـ أنه لو كان وقوع احد الجائزين ممكنا والترجيح بلا مرجّح ممكنا، لانسد باب إثبات الصانع ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة[٣].

وهذا فيه مناقشات عديدة:

المناقشة الأولى: إنه قال: «إن وقوع احد الجائزين في الخارج لو كان ممكناً...»[٤]، وفسر الجائزين «بالوجود والعدم»، وكأن المسالة في احتياج أصل الممكن إلى علّة أو عدم احتياجه إلى علّة ـ وهذا لم يناقشوا فيه وليس محلا للكلام ـ والكلام: هل ان أفعال الإنسان الاختيارية داخلة في قانون العلّية أم لا؟ فكان الأفضل له ان يفسر الجائزين، الذين قيل: باختياريتهما، بالفعل والترك، لا بالوجود والعدم.

فانّ الاختيار بالدلالة المطابقية، أو بالحمل الشايع يكون في الإنسان بين انجاز الفعل وتركه أو قد يكون الاختيار مرددا بين فعلين وليس بين وجود الفعل وتركه، مثل: (أن يذهب إلى الكوفة أو يذهب إلى كربلاء) فكلاهما أمر وجودي، وليس وجودا وعدما.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٤٦.

(٢) الاشاعرة.

(٣) القياس الرابع المتقدم.

(٤) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٤٦.

فوجود هذا الشيء هو إذا أُنجز احدهما، فيلازم عدم الآخر، وترك الآخر. إلا أنني قلت: ان التخيير بالدلالة المطابقية التي يفهمها الفاعل، هو انه مخيّر بين أربعة أشياء: وجود هذا الفعل وتركه، ووجود ذاك الفعل وتركه. وهذا أمر لا يلحظه الفاعلون عادة، وإنما يلحظون الخيارات المطابقية ـ لو صح التعبير ـ.

المناقشة الثانية: أنه قال: «..لو كان ممكنا من دون وجود مرجّح وسبب لانسد باب إثبات الصانع ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة»[1].

جوابه: هاتان العبارتان وان تخيلهما المتخيّل ـ الكاتب والقارئ ـ بمعنى واحد، إلا أنني أجدهما معنيين لأن المطلب إما نلحظه إثباتا وإما نلحظه ثبوتاً.

ففي المطلب الاثباتي: إنهم يدعون انسداد باب البرهان على ثبوت الصانع إثباتا، بغض النظر عن وجوده الثبوتي الواقعي حيث لا نستطيع ان نبرهن على وجوده ولو كان موجودا. وقانون العلية ـ تقدم ـ يقتضي عدم وجود الصانع ثبوتاً. فهذان مطلبان وليس مطلباً واحداً، لأن في عبارته «لانسد باب إثبات الصانع ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة».

فالعبارة الأولى إثباتية «لانسد باب إثبات الصانع»، أي من ناحية إثباتية وبرهانية بمعنى ان الصانع، وإن كان موجوداً لا نستطيع البرهنة على وجوده، وهذا لا يلازم الناحية الثبوتية، وهو قوله «ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلّة»، وهذا لا يكفي إذ الناحية الاثباتية لا تلازم الناحية الثبوتية. أي ان انسد باب البرهان على وجود الصانع يمكن ان يكون موجوداً، ويمكن ان لا يكون موجوداً، وان كان موجوداً فلا برهان على

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٤٦.

وجوده. لانسداد باب إثبات الصانع، إذن فالصانع غير موجود باليقين!! وهذا لا نستطيع ان نقوله ولن يقوله أحد إطلاقاً. أي ان قصد الأشاعرة هو الجانب الاثباتي، لأنهم يقولون: ان قانون العلية الذي ينخرم ـ بزعمهم ـ ويتخلف بالفعل الاختياري، أي ان كل ممكن يحتمل وجوده بلا علّة، وبمعنى ثبوتي: انه قد يوجد بعلّة وقد يوجد بلا علّة، لا انه يتعين وجوده بلا علّة.

وهذا لم يقل به أحد حتى يكون برهانا على عدم وجود الصانع.

نعم، الصانع– حينئذ ـ حتى لو كان موجودا، فإنه لا يمكن إثباته، وإنما محتمل الوجود بالآخرة، وليس عدم وجوده قطعي، كما تعطيه عبارة (المحاضرات).

المناقشة الثالثة: وهو مطلب قلّما يُلتفت إليه.

وذلك ان كان الأمر بيننا وبين الماديين يكون له شكل من المناقشات، وان كان بيننا وبين الإسلاميين أو الإلهيين يكون له شكل آخر من المناقشات.

إذ لو ناقشنا الماديين، وأثبتنا لهم قانون العلية، لا نستطيع ان نقول لهم: ان العلّة على قسمين ما به الوجود، وما منه الوجود، لأنهم ـ بصفتهم ماديين ـ لا يتعقلون معنى الفيض الإلهي وينبغي ان نكون في نقاشهم على مقدار من السذاجة بحيث لا نفرق بين حصص العلل.

بيد ان الكلام يختلف مع الإسلاميين ـ أشاعرة ومجبرة وغيرهم ـ لأنهم يفرقون بين حصتين من العلل، أي العلل بين المخلوقين من ناحية والعلل الأصلية التي هي الخالق سبحانه وتعالى. وذلك من ناحيتين: أما من ناحية اختلاف العلّة، وأما من ناحية اختلاف المعلول.

أما اختلاف العلّة: هذا يُنال بالوجدان وبالذوق العرفاني، ولا يُنال بالبرهان.

ويمكن ان اسميّ أحدهما (فيض)، والآخر (غيض) أي (غيض من فيض) ـ كما يعبرون ـ فالعلّة التي ما به الوجود (غيض) وعدم، والعلّة التي ما منه الوجود (فيض) وحقيقة ونور وكمال، ونحو ذلك. فهما سنخان من العلّة وليسا سنخا واحداً بل يستحيل ان يكونا سنخا واحداً.

أما اختلاف المعلول: يختلف الحال فيها أيضا، وذلك لان العلّة التي يتطلبها هي العلّة الأدنى بين المخلوقين إذ لا توجد علّة إلا ومعلولها محدود مهما كان عظيما، في حين لو تكلمنا عن العلّة الواجبة سبحانه وتعالى، نتكلم عن معلول غير محدود من مجموع الكون المادي والروحي والعقلي ونحو ذلك، وعن تسبيب فوق العقل والتصور إلى درجة لا متناهية. أي إذا قلنا ان الوجود غير متناهي في عالم المكان والزمان ونحو ذلك، فالمسالة تتضح لأننا نقول العلّة الدنيا توجِد معلولا محدودا، والعلّة العليا توجِد اللا محدود. وهذا يكفي في الفرق بين العلتين من هذه الناحية.

فيمكن القول: إن الموجودات محدودة ومتناهية، لكن مع هذا يختلفان، لان العلّة الدنيا تنقسم على أقسام وتتركب من أجزاء من قبيل (علّة فاعلية وصورية ومادية أو من قبيل مقتضي وشرط وعدم مانع) في حين ان العلّة الإلهية هي (صرف الوجود) وهي بسيطة في غاية البساطة وليس فيها أجزاء ومركبات، لأنها وان أحدثت شيئاً محدوداً إلا انها ليست بالتركيب الذي وجدت عليه العلل الأخرى.

النتيجة: إذا أسقطنا قانون العلية ـ حسب زعم المجبرة والاشاعرة، ونحن مسلمون ـ أسقطنا قانون العلّة بين المخلوقين، أي نُسقط العلّة الدنيا.

وباعتبار الاختلاف الجوهري بينهما فلا يلزم إسقاط قانون العلّة العليا (الفيض الإلهي). إذن لا ينسد باب إثبات الصانع لأننا بصفتنا مسلمون، نحن متفقون على هذه النتيجة، فإنكار قانون العلية حتى للفعل الاختياري لا يلزم منه انسداد إثبات الصانع سبحانه وتعالى.

ومن عبارات المحاضرات: «وأما صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له ليس بمحال»[1] كأنه يذهب إلى صدور الفعل الاختياري بدون مرجّح، مع العلم - إنني أعتقد - ان قانون (الترجيح بلا مرجّح) شامل لكل الممكنات حتى الأفعال الاختيارية، ويستحيل ان توجد بدون علّة وبدون مرجّح، نعم، ان العلل القهرية غير إرادية بكل أجزائها، أما الأفعال الاختيارية فهي قهرية بأكثر أجزائها إلا الجزء الأخير الذي هو الإرادة نفسها.

أي ان من يقول: ان الفعل الاختياري لا يحتاج إلى علّة، لا يقول: بوجوبه بالذات، لأن الواجب بالذات هو الله سبحانه وتعالى ليس غيره ولا شريك له، فمن هذه الناحية يدخل الفعل في عداد الممكنات.

فهل يوجد استثناء لقانون العلية؟ بأن لا يحتاج إلى مرجّح، هذا بنفسه غير محتمل.

إذن تحتاج عبارته إلى بيان الوجه في ذلك، في حين مقتضى القاعدة الاحتياج إلى مرجّح. ولم يبيّنه.

ومن عبارات المحاضرات قوله: «... على ان وجود المرجّح لاختيار طبيعي الفعل كافٍ، وإن كانت أفراده متساوية، من دون ان يكون لبعضها مرجّح

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٤٧.

بالإضافة إلى بعضها الآخر»[1] يقول ـ ببيان مني ـ: ان الاختيار قد يتعلق بما هو طرف المصلحة، وطرف المصلحة هو الكلي وليس الجزئي، مثل (حاجة العطشان إلى الماء، أي إلى كلي الماء، وليس إلى جزئيه)، إذن فالاختيار طرفه كلي الماء وليس الجزئي، وهذا يكفي حسب ادعائه، وإن كان لا فرق عمليا بين أفراده ولا مرجّح لأفراده ـ بعضها على بعض ـ لأن المرجّح في الكلي كأنه كاف عن وجود المرجّح في الجزئي.

هذا له أكثر من جواب:

الأول: نعلم ان عالم الخارج عالم الجزئيات، ولا يمكن ان يوجد فيه الكلي على كليته وعلى سعته أي ان ما يتعلق به الغرض والمصلحة هو الجزئي وليس الكلي.

الثاني: إن الكلي أو الطبيعي ـ حسب عبارته ـ لا يكون له وجود في الخارج، فيستحيل ان تتعلق به الإرادة والاختيار لان العاقل المختار إنما يختار لنفسه ما هو ممكن لا ما هو ممتنع، والكلي على اتساعه ممتنع وجوده بالخارج، فإرادة المستحيل مستحيلة، واختيار المستحيل مستحيل، وإنما تتعلق الإرادة دائما بالجزئيات.

الثالث: إن الترجيح بلا مرجّح موجود، حسب عبارته المتقدمة. وهذه العبارة لا بد لها من مقدمة خارجية، هي استحالة الترجيح بلا مرجّح. وحيث ان الترجيح بلا مرجّح مستحيل. إذن، فكل الأفراد بصفتها متساوية النسبة مع الجزئيات الأخرى يكون مستحيلا.

لكنهم أجابوا – والحق معهم ـ: ان هذا القانون الذي هو (الترجيح بلا مرجّح)،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٤٧-٤٨.

إنما هو للأعمال القهرية وللآثار القهرية وليس للأمور الاختيارية، لذا قالوا في (قرصي الجائع وطريقي الهارب): انه يؤدي إلى موته إذا طبّق قانون الترجيح بلا مرجّح.

فمن هذه الناحية ليس المطلب كما قال: ان الجزئيات متساوية النسبة، بالنسبة إلى الفاعل أو إلى صاحب الإرادة، وإنما يختار منها عمله ـ حركة جسمه ـ وما تتعلق به الإرادة هو الجزئي الناتج عن الإرادة الجزئية الموجودة في نفسه. وهذا الجزئي إنما هو (حركة جسمه) ولا نتكلم عن متعلق العمل وهو (القرص الذي يأكله الجائع، أو الطريق الذي يسلكه الهارب)، فلا تتعلق الإرادة حقيقة وبالذات بالأمور الخارجة عن الذات، وإنما تتعلق الإرادة الجزئية حقيقة بالعمل الشخصي بتحريك الجسم، وبهذا لا تتعلق الإرادة بعمل كلي متساوي النسبة إلى جزئيات قد تكون لا متناهية.

نعم، (قرص الرغيف) بكل أجزائه كاف لشبعه، لكن هذا مما هو مراد بالعرض، وليس هو مما هو مراد بالذات.

ومن عبارته أيضاً: «ودعوى ان الاختيار هو المرجّح في فرض التساوي ساقطة»[1].

أورد على نفسه هذا الإشكال: ان المرجّح للفعل غير مفقود، بل هو موجود (وهو الاختيار) وهو المرجّح للفعل.

وأجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: قوله: «بأن الاختيار لا يمكن ان يكون مرجّحاً لوضوح ان المرجّح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين، أو أفراد متساوية، فلا

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٤٨.

يعقل ان يكون هو المرجّح»[١].

هنا: يدعي الوضوح لفكرة بعينها، وهي ان المرجّح هو سبب الاختيار وليس الاختيار نفسه، فالاختيار لا يصلح ان يكون مرجّحا. ولكن ما هو دليله؟ لم نجد دليلاً! وإنما يقتصر على بيان كونه واضحا، وليس لديه بعد الوضوح شيء.

الثاني: قوله: «على أنه لو كان مرجّحا لم يبق موضوع، لما ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجّح، لغرض أنه موجود وهو الاختيار. ومن هنا يظهر بطلان ما ذكر، من ان الفعل الصادر من دون وجود مرجّح اتفاقي لا اختياري»[٢].

وهذا قابل للمناقشة من جهات عديدة:

الجهة الأولى: إن الاختيار مفهوم مصدري انتزاعي منتزع في طول العمل، ويحصل في الذهن في طول العمل ـ فهو بعد ان رجّح الفعل على الترك فقد اختار الفعل، وبعد ان رجّح الترك على الفعل فقد اختار الترك -.

إذن فالاختيار متأخر عن الفعل وليس من علله، وإنما علل الفعل الاختياري هو الإرادة، والإرادة تصلح ان تكون موجودة في ضمن علله ومسبباته، فمن هذه الناحية هو فعل إرادي، وليس فعلا اختياريا بذاك المعنى. ومن الصحيح ان نسميه فعلا اختياريا، وذلك بعنوان منتزع منه عنوان الاختيار فيكون اختياريا. إلا انه لا يعني ان اختياره سبب وجوده. أو ان نسمي الإرادة (بالاختيار)، فان هذا تغيير في الاصطلاح وإلا فالعمل إرادي فقط، ولا يكون اختياريا بذلك المعنى بالدقة.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٤٨.
(٢) م٠ن / ج٢ / ٤٨.

الجهة الثانية: أنه جمع بين فكرتين لا تجتمعان، إذ قال: «وإما صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون وجود مرجّح له ليس بمحال»[١]، أي ممكن وجود الفعل الاختياري بدون مرجّح وبدون علّة.

ثم قال: «. . لوضوح ان المرجّح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين، أو أفراد متساوية، فلا يعقل ان يكون هو المرجّح»[٢] أي المرجّح سبب الاختيار. إذن، الفعل الاختياري له مرجّح وهو سبب الاختيار، في حين ان الفكرة الأولى التي يقول فيها ان الفعل الاختياري لا يحتاج إلى مرجّح، أي من مطلق علله لا في علته المباشرة.

إذن، اعترف ـ في الفكرة الثانية ـ ان الفعل الاختياري له مرجّح، وهو على خلاف ما بني عليه في ـ في الفكرة الأولى ـ.

الجهة الثالثة: إذا تنزلنا من ان الاختيار عنوان انتزاعي لاحق للفعل، وقلنا إنه ليس في المرتبة المتأخرة عنه، وانه من أسباب الفعل وعلله.

فيكون متقدما على الفعل، أي هو عين الإرادة. لأننا عندئذ لا نريد بالاختيار غير الإرادة. إذن، فالإرادة مرجّح للفعل على الترك وتقع في مرتبة علته وفي مرتبة سبب وجوده ومُعّدا له. فإذا سميناها بالاختيار، فيصلح حينئذ ان يكون مرجّحاً.

الجهة الرابعة: أنه قال: «على أنه لو كان مرجحاً لم يبق موضوع لما ذكر– في شبهة الاشاعرة، في ان الفعل الاختياري ليس له مرجح ـ من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح لفرض إنه موجود وهو الاختيار»[٣].

---

(١) م٠ن / ج٢/٤٨.
(٢) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/٤٨.
(٣) م٠ن / ج٢/٤٨.

هذه العبارة: فيها اشتباه من حيث الخصم والمخاطب، لان الأشاعرة لا يُخاطبون بهذا الكلام لأنهم ينفون الاختيار، فكيف يقال لهم ان الاختيار هو المرجح؟ وهو خلاف منهجهم ومبناهم. بل يخاطب به من يقول ان الفعل الاختياري يحتاج إلى مرجح.

فإذا قلنا ان الاختيار هو المرجح لا يكون ملزماً للأشاعرة في شيء، وهذا خلط في الخصم ـ الذي يتكلم معه ـ هل هو الأشاعرة أو غيرهم؟

ثم دفع قولهم: بالتسلسل الذي زعموه من ان المرجح يحتاج إلى مرجح وهكذا إلى ما لا نهاية، بقوله: «. . وأما المرجح فلا يحتاج في وجوده إلى مرجح آخر، بل هو ذاتي له، فلا يحتاج إلى سبب كما هو ظاهر»[1].

ومما تقدم عرفنا الإشكال عليه، لان هذا المرجح المدعى وجوده في المرتبة السابقة على الفعل الاختياري هل هو مرجح قهري أو إرادي؟ فان كان مرجحاً قهرياً، فمذهب الأشاعرة صحيح. والإنسان مجبور ومقهور على فعله. لأننا نقول: ان الفعل من الممكنات ويحتاج في وجوده إلى علّة ومرجح، وما ذكروه من وجوب وجود المعلول بوجود العلّة، ومع عدمها يمتنع وجوده، فالإنسان يكون مجبورا، ويكون المطلب صحيحا إذا كان المرجح بهذا الترتيب، وإذا كان المرجح بغير هذا الترتيب، فلا يمكن ان يكون رجحانه ذاتياً إلا أنه ليس واجباً الوجود، وإنما هو ممكن الوجود، وهو بحاجة إلى علّة.

فان قال في المحاضرات: إذا نفينا اللزوم عن الفعل الاختياري، و قلنا أنه لا يحتاج إلى مرجح، فلا ننفي اللزوم عن مرجحه، فهو يحتاج إلى علّة، وإذا قلنا ان علته ذاتية لنفسها، فكأنه يرجع إلى كونه واجب الوجود، وهذا غير محتمل، وهذا فيما إذا كان المرجح قهريا غير إرادي.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٤٨.

فنقول: إن المرجح إرادي أي ان الجزء الأخير من العلّة هي الإرادة. وهذا ينطبق على ما قلناه من ان الإرادة إرادية بنفسها فلا يلزم التسلسل، ولم نقل ان الإرادة لا تحتاج إلى علّة، ولا انها هي علّة نفسها لكي يلزم ان نقول: ان الإرادة هي واجبة الوجود، وإنما الإرادة إرادية وصفة الإرادية غير أصل الوجود. ـ وهو لم يتعرض لهذا المطلب لأنه متأخر عنه ـ.

ويمكن الجواب بعدة أمور لعل أوضحها هي:

أولاً: إن المرجح ذاتا ليس إلا واجب الوجود بيد أننا لا نقول ولا يمكن ان يقال ان مرجحات الأفعال الاختيارية واجبة الوجود، مع ذلك لا يلزم التسلسل، لان المرجح ان كان له مرجح ومرجحه له مرجح، فلا يلزم التسلسل لانقطاعه إلى الواجب تعالى.

ثانياً: تقدم قولنا ان ما هو ذاتي ليس هو الرجحان أو المرجحية، بل هو إرادية الإرادة، ولا نعني بذلك العلّية لنفسها حتى نقول انها واجبة الوجود، بل هي مُرادة بذاتها، فالجواب على التسلسل هو انقطاعها بالإرادة والإرادة لا تحتاج إلى إرادة.

الدليل الثالث: ـ للأشاعرة على الجبر ـ يتكون من مقدمتين ونتيجة:

المقدمة الأولى: أن يقال ـ باختصار ـ: ان فعل العبد هو من جملة الممكنات، و(من عالم الإمكان). وهذا ينبغي ان يكون ضروريا ووجدانيا، لأن كل موجود غير الله تعالى فهو ممكن، وهذا ممكن، وكل ممكن تحت قدرة الله تعالى.

المقدمة الثانية: لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد، لان اجتماع قدرتين على مقدور واحد مستحيل وهو بمنزلة العلتين على معلول واحد، فإرادة العبد علّة، وإرادة الله سبحانه وتعالى علّة، فلا يمكن ان

يجتمعان على معلول واحد.

النتيجة: بما ان الفعل ممكن، وهو متعلق لقدرة الله سبحانه وتعالى، فلا تجتمع قدرة العبد مع قدرة الله سبحانه وتعالى. وهو معنى (الجبر)، أي ان الفعل يوجد بقدرة الله سبحانه وتعالى لا بقدرة العبد.

الجواب: يمكن ان نسال: ما المقصود من القدرة؟ هل هي القدرة الاقتضائية أم القدرة العلّية؟ فان كان المقصود (القدرة الاقتضائية) فلا إشكال في عدم استحالة اجتماع القدرتين على مقدور واحد، بل اجتماع القدرات على مقدور واحد، مثل: طحين لا يتقدم احد لعجنه بيد ان آلاف وملايين الأفراد يستطيعون عجنه، وبما انها لم تصل إلى حد العلّية، فلا تنافي بين القدرتين.

وإن كان المقصود (القدرة العلّية) ـ الفعلية أو المؤثرة ـ فيكون له وجه بأحد تقريبين ـ أي بجانب الجبر-:

التقريب الأول: إن اجتماع علتين على معلول واحد مستحيل، فينتج: ان تأثير العبد في عمله مستحيل، وهذا يكفي في إثبات الجبر.

التقريب الثاني: - أوضح واهم ـ بعد تزاحم القدرتين (الإلهية والفردية) يتقدم الأهم والأقوى منهما، وهو القدرة الإلهية، فيلزم الجبر المنسوب إلى الحديث القدسي: (أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: تريد وأريد، وإنما يكون ما أريد، فان سلّمت لما أريد كفيتك ما تريد، وان لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد، ثم لا يكون إلا ما أريد)[1]، لان الإرادة الإلهية هي

---

(١) ظ: التوحيد / الشيخ الصدوق ت ٣٨١هـ / تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني / منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم / ٣٣٧.

ظ: مسكن الفؤاد / الشهيد الثاني ت ٩٦٦هـ / تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء =

المسيطرة حقيقة، وإرادتنا مهما تكن لا يمكن ان تكون مؤثرة بإزاء الإرادات الإلهية فيعود الجبر أيضاً.

جوابه: سبق ان قلنا ان فلاسفة الإمامية جمعوا بين القانونين (قانون العلية وقانون الإرادة)، ولم يجدوا تنافيا بينهما.

وذلك بمقدمتين،أكررهما:

المقدمة الأولى: إن التأثير في الممكنات ليس بالفيض الإلهي وحده، لأنه بدون استعداد المفاض عليه، يستحيل ان يؤثر ويكون قصور بالمحل أو الموضوع. وإذا كان الموضوع قاصرا، لم يفض عليه الفيض. أي تأثير ما يسمى (ما به الوجود) أيضا لا يؤثر من دون الفيض.

فالإرادة الإلهية اقتضت: إذا تمت العلّة حصل الفيض، لان الله سبحانه وتعالى كريم لا بخل في ساحته، واسع الرحمة، قال تعالى: ﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَـذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]

لكن لو اقتضى الحال سحب الفيض على الرغم من وجود العلّة لم يكن مستحيلا على الله تعالى لأنه هو مسبب الأسباب، فلا تكون الأسباب مؤثرة على رغم منه ـ فإن هذا قصور- هذا وإن كان عند

= التراث/ ط١ / مطبعة: مهر ـ قم / ١٤٠٧ هـ / ٢٣.

ظ: الجواهر السنية / الحر ألعاملي ت ١١٠٤ هـ / مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف / ١٣٨٤- ١٩٦٤ / ٩٢.

ظ: بحار الأنوار / العلامة الحلي ت١١١١هـ / تحقيق: يحيى ألعابدي / ط٢ / الناشر: مؤسسة الوفاء ـ بيروت / ١٤٠٣- ١٩٨٣/ ج٥ / ١٠٤.

(١) الأعراف /١٥٦.

علماء الكلام موجودا، إلا أننا في الحكمة المتعالية وفي المراتب العرفانية ينبغي ان ننفيه بضرس قاطع.

إذن، يجتمع السببان (ما به الوجود) و(ما منه الوجود) لأجل وجود شيء ما، أي مجموعهما علّة وليس احدهما دون الآخر علّة.

المقدمة الثانية: يكفي في إرادية الفعل انه صادر بالإرادة ـ وهو قول الجبريين في مورد ما يسمى الصِرفة[1]ـ إذ يكون تزاحم بين إرادة العبد للفعل أو للترك، وإرادة الله تعالى للفعل أو للترك، أي إرادة قريبة من التأثير في العبد نفسه، وفي الوقت نفسه أراد الله سبحانه وتعالى ان يصرفه عن إرادته ويعيقه عن عمله، حينئذ لا نقول فقط بالتزاحم بل نقول بتقدم الإرادة الإلهية.

فهل هذا يكون صحيحا وله مصداق في الخارج أم لا؟ هذا يكون مصداقا من مصاديق الجبر لا أكثر ولا أقل، فيشمله دليل نفي الجبر، لحكم العقل العملي. كما لو قيل انه يصرفه عن إقامة الواجب أو يصرفه عن ترك الحرام ومع ذلك يعاقبه.

بعد هذا نأتي إلى عبارات (المحاضرات)، ولا اذكر جميع المطالب بل اذكر بعض المقدمات، إذا فشلت يفشل المطلب كله، إذ النتائج تتبع

---

(١) الصرفة: هي ان الله سبحانه وتعالى أعجز العرب وسلب ما عندهم من علوم البلاغة والفصاحة وصرفهم عنها فلم يستطيعوا ان يأتوا بمثله، وهو على خلاف ان يكون معجز ببلاغته وفصاحته ونظمه العالي جدا وفاق ما عندهم في هذا الفن فهو معجز.

ظ: رسائل المرتضى / الشريف المرتضى ت ٤٣٦/ تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي / مطبعة سيد الشهداء ـ قم / ١٤٠٥هـ / ج١ / ٣٤٩.

ظ: الاقتصاد / الشيخ الطوسي ت ٤٦٠هـ / مطبعة الخيام ـ قم / ١٤٠٠هـ / ١٧٣.

ظ: إشارة السبق/ أبو المجد الحلبي ت في القرن السادس/ تحقيق: إبراهيم بهادري / ط١/ ١٥ـ شعبان ـ ١٤١٤هـ / ٤٢.

أخس المقدمات.

من عباراته في الجواب: «إن أفعال العباد لا تقع تحت مشيئة الله وأعمال قدرته ـ على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ـ وإنما تقع مبادئها تحت مشيئته وأعمال قدرته لأنفسها».[1]

هذا ـ حسب فهمي ـ يحتوي على سوء فهم لمعنى الخلق أو لسرّ الخلق ـ في علاقة الخالق بالمخلوق- ويلزم منه أما التفويض الكلي أو التفويض الجزئي.

معنى التفويض الكلي: ان الله سبحانه وتعالى خلق الخلق ثم تخلى عنه وأوكله إلى نفسه، إلا ان هذا ليس لازما حقيقيا. وإنما الشيء الذي يلزم: إنه خلق الخلق وأوكل العباد لأفعالهم بحيث هم يصبحون خالقين بكلا المرتبتين (ما به الوجود وما منه الوجود) لأفعالهم وانسحب عن خلق أفعالهم، فكان هذا تفويضاً جزئيا لان فكرة التفويض نفسها تنطبق على هذه الجهة تماماً.

وكذلك تنطبق على الفكرة القائلة: ـ حسب النقل عن بعض الفلاسفة ـ باستحالة صدور الفيض من الممكن بتصور الممكن يتقمص كلا القميصين، قميص ما منه الوجود، وقميص ما به الوجود، فلا يمكن ان يكون للممكن علّية الله سبحانه وتعالى في القليل ولا في الكثير، والعمل الممكن يحتاج إلى كلا النحوين من العلّية وغاية ما بيد العبد هو إيجاد السبب الأدنى، أما إنزال الفيض وإيجاب السبب الأعلى، فهو مستحيل بالنسبة إليه ـ ذلك من عمل الواجب ـ فيبقى العمل بدون فيض فلا يوجد المعلول ويستحيل وجوده.

إن قلنا بوجوده: فلا بد ان نقول بأحد هذين الأمرين:

أما ان الممكن يمكن ان يفيض الوجود وهذا متعذر.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه /ج٢ / ٥٠.

وأما ان نقول: ان الله سبحانه وتعالى انسحب عن أفعال العباد وبقي المطلب موكلا إلى نفس الفرد، وهذا في نفسه متعذر ـ كما سيأتي في مناقشات (نظرية التفويض) ـ وينبغي ان نلتفت إلى ما تحصّل سابقا: ان نسبة الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى كنسبة أي شيء من الممكنات لله سبحانه وتعالى، وكما ان الله سبحانه وتعالى خالق أي شيء من الممكنات أي مفيض الوجود عليها، كذلك هو خالق لأفعالنا أي مفيض الوجود عليها.

وهذا هو الذي يفسّر الإطلاقات في الكتاب والسنة غير القابلة للتقييد، بان الله قادر على كل شيء.. حتى على أفعالنا ـ حتى لو حصرناها بالقدرة الفعلية أو العلية فضلا عن القدرة الاقتضائية ـ والقدرة الاقتضائية موجودة دائماً، بيد أننا قد نقول: إنه لا يستعملها للزوم الجبر والقبح، ومع ذلك نقول: إنه قادر بالقدرة الفعلية والعلية، أي بفيض الوجود، بغض النظر عن السبب الآخر التي تحتاج إليه الممكنات في عالم الوجود.

وفي عبارة المحاضرات نقل وجها نسبه إلى مشهور فلاسفة الإماميين (كصدر المتألهين الشيرازي) ولربما يظهر منه، ان (الشيخ صاحب الكفاية) أيضا يراه.

وحاصله: إنه يرى ان هذا الوجه يشبه (النظريات الجبرية) وبراهين المجبرة وانه منتج للجبر، على الرغم من أنه من بنات أفكار فلاسفة الإماميين، وليس من بنات أفكار فلاسفة الجبريين، وعلمائهم في الكلام.

وذلك بضم مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الإرادة إما ان تكون ضعيفة لا تصل إلى درجة التأثير والفاعلية والعلّية، وبهذا امتنع وجود الفعل الاختياري.

أو ان الإرادة وصلت إلى درجة الفاعلية والعلّية، فوجب وجود الفعل وتعيّن وجود الفعل. وهذا نحو من الجبر.

المقدمة الثانية: إن الإرادة بنفسها ليست بالإرادة لان عللها علل تكوينية قهرية لا تدخل تحت تأثير إرادة المكلف أو الفرد ـ من قبيل التصور والتصديق والشوق، إلى ان تصل الإرادة إلى درجة العلّية ـ هذا كله ليس بالاختيار، فقد وجدت الإرادة بما ليس بالاختيار وجودا علّيا، فتعيّن وجود الفعل طبقا لعلّيتها فلا يفرق عن الجبر بشيء.

إذن، عبارة المحاضرات توحي ـ وإن لم يصرح بذلك بالدلالة المطابقية ـ ان هذا الأسلوب من التفكير يشبه البراهين التي قالها المجبرة، والتي استنتجوا منها الجبر، من قبيل إننا قلنا: ان المجبرة قالوا: ان الداعي بالنفس ان كان ضعيفا امتنع وجود الفعل، وإن كان قويا فاعلا بالعلّية التامة تعيّن وجود الفعل فتعيّن الجبر.

وقالوا ـ هنا ـ: ان الإرادة إذا كانت ضعيفة امتنع وجود الفعل، وإن كانت قوية تعيّن وجود الفعل.

هذا ـ في الحقيقة ـ تشابه بالألفاظ وإلا ففي المحتوى وفي المادة الحقيقية لا تشابه أصلا. لأنه يكفي ان نلتفت إلى هذا المحتوى نفسه، إننا قلنا: نستعمل هنا لفظ المرجّح، وهناك نستعمل لفظ الإرادة.

والفلاسفة الاماميون ـ هنا ـ استعملوا لفظ الإرادة بعد تسليمهم ان الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة.

وهذا لم يسلّم به (المجبرة) ولم يلتفتوا إليه، وإنما قالوا: بالمرجّح ـ كل ممكن له مرجّح ـ أي مرجّح قهري، إذن فيلزم (الجبر) بغض النظر عن الأجوبة الأخرى. وإذا كان هناك مرجّح قهري لزم وجود الفعل ووجب وجوده بغيره وانتهى الحال، إذن يلزم الجبر.

بيد ان هذا الإشكال لا يرد على عرض فلاسفة الاماميين الذين قالوا: إذا

كان الجزء الأخير من العلّة هو الإرادة ووصلت الإرادة إلى حد الفاعلية والتأثير الذي يلزم منه وجود الفعل، وان وجوده وجود إرادي، لان الجزء الأخير من العلّة، إنما هو الإرادة.

أما الإشكال: بما ان الإرادة غير اختيارية فيعود الأمر إلى الجبر، كالذي انكسر به قلم (الشيخ الآخوند).

وهذا **يمكن ان يجاب بعدة وجوه**:

الأول: ما قلناه - أكثر من مرة - إننا لو سلّمنا بكل هذه المراحل من التفكير، مع ذلك يمكن تتميم المطلب، أي لا يلزم منه الجبر الذي يقبح العقاب عليه وذلك لان الفعل إرادي.

وعلّة الإرادة وان كانت غير إرادية، إلا ان نفس الفعل أرادي، لان المفروض: ان الجزء الأخير من العلّة هي الإرادة نفسها وهو صادر عن الإرادة. ومادام الفعل إراديا يمكن - بالعقل العملي - ان يتحمّل الفرد الفاعل مسؤولية فعله ومسؤولية عصيانه.

والإشكال - دائماً - في جانب العصيان فيتحمل مسؤوليته فيعاقب، لان فعله إرادي وليس بقهري. ولا نريد بالفعل الإرادي إلا ما كان صادرا عن إرادة.

والمفروض بعد تمامية تلك المقدمات انه فعل صادر عن الإرادة وليس كما عبّر (الاشاعرة) انه صادر عن مرجّح أو عن علّة تامة قهرية، وإنما عن إرادة.

الثاني: - يحتاج إلى مقدمة -

ان الإرادة بصفتها ممكنا من الممكنات، وموجودا أمكانيا تحتاج إلى علّة، ولكن ما هي علّتها؟ لم يتضح من كلام الفلاسفة والمتكلمين نحو علّة الإرادة إلا الفقرات السابقة مما يذكرون، من كونها مقدمات للفعل الاختياري من قبيل

التصور والتصديق والشوق و الشوق المؤكد إلى ان تحصل الإرادة، فهذه الفقرات السابقة على الإرادة، هي العلّة لوجود الإرادة.

لم يذكر الفلاسفة والمتكلمون: علّة للإرادة غير هذه، فان وجدت حينئذ يفاض الوجود عليها من قبل الله سبحانه وتعالى وتوجد كأي شيء من الممكنات ـ هذا مختصر المقدمة ـ

فنقول: ان الغالب أو كل فقرة من هذه الفقرات، يمكن ان تكون إرادية أي يمكن ان يمتنع عنها الفرد نفسه بإرادته. فحينما يحصل له التصور لا ينتقل إلى التصديق إلا بإرادته، وحينما يحصل له التصديق لا ينتقل إلى الشوق إلا بإرادته، وحينما يحصل له الشوق لا ينتقل إلى الشوق المؤكد إلا بإرادته ـ كل ذلك ممكن ـ

ويمكن ان نقول: ـ بتعبير أكثر عمقا في علم الكلام والمنطق ـ ان كل مرحلة ليست علّة تامة للمرحلة التي بعدها، بل هي اقتضائية، هي مقتضى وشرط، إما عدم المانع، فبالإرادة يمنع الإنسان عن تسلسل هذه السلسلة، إلى حد تصبح علّة لتحريك العضلات والعمل.

وهذا شيء وجداني للفرد وفي الإمكان عدم الاستمرار في هذه العلّة إلى نهايتها وإيجاد المانع، ضد أي خطوة من خطواتها.

إذن تكون كل هذه الخطوات إرادية لإمكان تركها.

الثالث: بهذه المقدمة نفسها التي ذكرناها للوجه السابق، وأنتجت: ان هذه الخطوات اقتضائية، أي انها مقتضي وليست هي علّة تامة، بيد أننا قلنا في الوجه السابق، ان في إمكان الفرد إيجاد المانع.

هنا نقول: في إمكان الفرد إيجاد الشرط، وذلك من خطوة إلى أخرى، كل واحدة منها هي مقتضي، وعدم المانع موجود لان القدرة موجودة والعجز

غير موجود.

بيد ان الإرادة داخلة في الخطوة التي تليها، فأولاً: أراد التصور، فتصور، وأراد التصديق، فصدّق، وأراد الشوق، فاشتاق، وأراد الشوق المؤكد فحصل وهكذا.

فالإرادة موجودة في كل هذه الفقرات، وهذا يدعمه الوجدان، أي أستطيع ان أريد وأن لا أريد، فان أردتُ وجِد الشرط وعمل المقتضي وأثر في وجود الفقرة الثانية، وإن لم يوجد الشرط ولم أرد بنحو العلّة التامة، فقد قصّر المقتضي عن تأثيره بالفقرة الثانية، ولم توجد، ومن ثم استطيع ان أمنع نفسي عن إيجاد الفعل ـ وفي تعبير عرفي ـ أستطيع ان أمنع نفسي في كل هذه المراحل.

قلت: إلا واحدة يمكن استثنائها وهو التصديق بالمصلحة لان التصديق بالمصلحة تابع لأمور خارجية أو واقعية، وهذا خارج عن الاختيار.

مثاله: إن وجودي في الدرس تابع لمصلحة واقعية في المجتمع، بحيث إذا غبتُ عن الدرس يحصل تساؤلات عديدة فحينئذ يحصل ـ قهراً ـ في ذهني ان هناك مصلحة في الحضور إلى الدرس. لكن تبقى الفقرات الأخرى إرادية، ولعله حتى الفقرة الأولى تكون بالإرادة، أي حتى أصل التصور، وأصل الهمة هي تحت الإرادة.

فكل الفقرات هي من أولها إرادية، لا أنه ـ قهراً ـ أتصور الطعام ثم أصدق بمصلحته ثم أشتاق إليه ـ لا ينبغي ان يقول ذلك أحد! ـ فكل هذه المراحل إرادية، وليس الفعل وحده الناتج منها إرادي، وإنما كلها إرادية.

إذن فالقول بأن الإرادة ناتجة من سبب قهري غير صحيح، وإن نسبته إلى المحققين غير صحيحة؟

ومن هنا يُفسَّر بعض ما ورد في الشريعة: «أن نية المؤمن خير من عمله،

ونية الكافر شر من عمله»[١] لأن الإنسان باختياره يصعّد إرادته لعمل الخير، وباختياره يصعّد إرادته لعمل الشر. لان كل فقرة مع الفقرات التي بعدها إرادية وليست قهرية. وهذه تعني ان الباطن أيضا إرادي، وليس الظاهر فقط.

فمن هذه الناحية إرادة الخير عمل إرادي للخير، وإرادة الشر عمل إرادي للشر، وكل واحد يتحمل مسؤولية ما أراد وما عمل.

وقد صرح بذلك **المحقق الأصفهاني** - بنقل المحاضرات - «إن كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب، فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شان الممكنات، فان العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود لها إلا بإفاضة الوجود من الباري تعالى، ويستحيل ان يكون الممكن مفيضا للوجود»[٢].

وكان **تعليق المحاضرات** بقوله: «فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار للإنسان على الأفعال الصادرة منه في الخارج »[٣].

وفي عبارة المحاضرات هذه - على الشيخ الأصفهاني - اعتراف بإرجاع إرادة العبد إلى الإرادة الإلهية اللانهائية، وهي عين الجبر.

---

(١) ظ: الهداية / الشيخ الصدوق ت ٣٨١هـ / تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي (ع) / ط١ / اعتماد - قم / ١٤١٨هـ / ص٦٢.
ظ: الانتصار / الشريف المرتضى ت ٤٣٦هـ / تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي / نشر: مؤسسة النشر الإسلامي - قم / ١٤١٥هـ / ص٥٢.
ظ: الرسائل التسع / المحقق الحلي ت ٦٧٦هـ / تحقيق: رضا الاستادي / ط١ / نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي- قم/ ١٤١٣هـ / ص٨٠.
(٢) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٥٣.
(٣) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٥٣.

وفي الحقيقة: إن كلام الشيخ الأصفهاني صحيح، وتعليق المحاضرات عليه ليس بصحيح. وذلك لان كل الممكنات محتاجة في وجودها إلى الفيض الإلهي بما فيها الأفعال، والأفعال نفسها، وأسباب الإرادة، ومعلولات الأفعال، كل هذه السلسلة من العلل والمعلولات ـ من أسباب الإرادة ثم الإرادة ثم الفعل ثم نتائج الفعل، كلها أمور ممكنة ـ ولا يمكن لأي ممكن ان يوجد إلا بالفيض الإلهي.

وبعبارة أخرى: إن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى الانتماء ـ إلى الواجب ـ وإلا لزم التسلسل أو الدور.

وهذا برهان كلامي صحيح، لا يمكن ان يخرمه شيء، وهو من قطعيات العقل النظري لا تحول دونه قطعيات العقل العملي. وإنما لابد من النظر إلى الساحة بمنظار آخر سبق ان أعطينا أساسياته.

وذلك ان مراد الشيخ الأصفهاني احد أمور ثلاثة محتملة، يرد إشكال المحاضرات على تقديرين منها:

الأول: أن يكون المراد إرجاع كل العلّية إلى الله سبحانه وتعالى، أي ان الله سبحانه وتعالى يصدق عليه (ما منه الوجود) وكذلك يصدق عليه (ما به الوجود) فكلا السنخين من العلية وهو متكفلها تبارك وتعالى. ولكن إذا كان مقصد الشيخ هذا فالإشكال وارد، لان معنى انتهاء الممكنات إلى الله سبحانه وتعالى كونها مخلوقة بالعلّية التامة المباشرة من قبل الله سبحانه وتعالى، حتى أفعالنا، نكون مجبورين عليها ـ ولكن ليس هذا مراده على ما سيأتي ـ.

الثاني: إن مراده السنخية نفسها، ولكن في نطاق أضيق، أي ينظر إلى الإرادة واستنادها إلى إرادة الله سبحانه وتعالى ـ بكلا السنخين من العلية ـ ومن هذا قد يلزم الإشكال وهو ليس لزوما حقيقياً؟

وجوابه: نقول: حتى لو لزم ذلك، فان الفعل يكون بالإرادة وهذا يكفي في تحمل المسؤولية وصحة العقاب.

ولكن لو تنزلنا وقبلنا الناتج: بان الفعل يكون جبريا فنحن أيضا في فسحة وذلك باختيار الوجه الثالث.

الثالث: من تعليق الشيخ الأصفهاني ـ وهذا ظاهر من عبارته التي كالنص في هذا الأمر- وهو ان شأن الفعل الاختياري والإرادة الفاعلة للفعل الاختياري هو شان سائر الممكنات ـ أي كل ما نعرف على وفق القاعدة التكوينية للمكنات، نطبقها عليها[١]؟ ـ وذلك ان كل ممكن يوجد بسببين من سنخين من الأسباب (ما به الوجود)، (وما منه الوجود)، أو (السبب الأدنى)، و(السبب الأعلى).

حينئذ كل الممكنات تحتاج إلى السبب الأعلى أي إلى الفيض، وبدونه تكون العلّة عاجزة عن إيجاد المعلول حتى لو تمت العلّة من الطرف الآخر.

وقال في المحاضرات: فالنتيجة على ما ذكرناه أمران[٢]:

الأول «إن الإرادة في أي مرتبة افترضت بحيث لا يتصور فوقها مرتبة أخرى لا تكون علّة تامة للفعل. ولا توجب خروجه عن تحت سلطان الإنسان واختياره»[٣] أي ان الإرادة مهما تصاعدت وان كانت بمرتبة عالية وعلّية ـ باصطلاحنا ـ ومحركة للعضلات ـ باصطلاح المتكلمين والفلاسفة ـ إلا ان المؤلف لا يعتقد بأنها علّة تامة للفعل، وإنما هي مجرد مقتضي أو شرط أو نحو ذلك.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٥٣.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٥٣.

(٣) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٥٦.

وهذا قد ظهر جوابه: أنه من المضنون جدا ان يكون استنتاج هذه الفكرة وهي ان الإرادة ليست علّة تامة للفعل، وإلا لزم الجبر، والجبر لازم باطل - كما ثبت في محله - ويعرف حينئذ (بالقياس الاستثنائي).

وسبق ان عرفنا له أجوبة عديدة:

منها: - ما قلناه - أنه يكفي ان يكون الفعل إرادياً.

ومنها: - ما عرفناه - أنه ليس الفعل وحده إراديا بل علل الإرادة أيضاً إرادية.

ومنها: مضافا إلى ما قلناه: ان (محقق الإمامية) جمعوا بين قانون العلّية وقانون الإرادة، ولم يجدوا ان هناك تنافيا بينهما، نعم لو ثبت التنافي كان لما قال وجه، إلا ان التنافي منتف.

ومنها: مضافاً إلى وجه آخر في المناقشة، وهو ان نقول: ان الفعل إذا كان صادرا بعلّة ناقصة لا بعلّة تامة، فهذا يقتضي أحد أمرين في ظرف قانون العلّية: أما ان نعتقد إنه واجب الوجود، وأما ان نعتقد بأنه صادر بدون علّة، بالصدفة المطلقة؟ وكلا الأمرين مستحيل.

ثم قال: **الأمر الثاني:** «على فرض تسليم ان الإرادة علّة تامة للفعل إلا ان من الواضح جداً ان العلّة غير منحصرة بها بل له علّة أخرى أيضا وهي إعمال القدرة والسلطنة للنفس»[1] وهو يقصد أمراً في هذا العرض، وهو: لو تنزلنا وقبلنا ان الإرادة تامة، مع ذلك لا يلزم الجبر الذي تخيله.

وجوابه: إن هنا علتين وليس علّة واحدة، احدهما الإرادة والآخر القدرة. إذن لا يلزم المحذور وهو (الجبر).

وهو **يقول:** إذا زالت أمكن وجود الفعل مع ضعف علّة الإرادة، مع ذلك،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٥٦.

العمل ممكن الوجود ومتعين الوجود بأية علّة.

أي ان العلّة غير منحصرة بها، إذ لو كانت العلّة منحصرة بها لكان وجود العمل والفعل محالا عند عدمها. هذا بحسب فهمه من تأثير العلّة الأخرى وهي القدرة والسلطنة بحسب ما يعبر.

وهذا له أجوبة عديدة:

الأول: حينما نقول: علتان، أي علتان مستقلتان، لا ان هذه جزء العلّة، وتلك جزء العلّة، بل علّة إلى جنب علّة، إذ يقول: العلّة غير منحصرة بها... أي علّة قابلة للاستقلال، وليس هي علّة الارادة.

حينئذ نقول: هذا المراد أو المطلوب من العبارة ليس بصحيح، لان الإرادة ليس مقابل القدرة، ولا تصلح احدهما ان تكون بإزاء الأخرى كعلّة مستقلة، بل تجتمعان في علّية واحدة كما هو واضح.

لوضوح ان الإرادة بدون القدرة لا تؤثر إطلاقا لاستحالة تأثير قدرة العاجز لأنها ممنوعة بمانع.

ومن ناحية أخرى القدرة من دون الإرادة أيضا غير مؤثرة و لابد من اجتماع الأمرين حتى تحصل النتيجة.

نعم، العلّة التامة هي الجزء الأخير من العلّة بعد فرض القدرة وبعد فرض الشوق وبعد فرض التصور والتصديق وغير ذلك..

الثاني: لو تنزلنا عن الوجه الأول ـ وكل وجه يكون فنيا وصحيحا بعد التنزّل عن الوجوه الأخرى أكيداً ـ فنقول: لو تنزلنا وفرضناهما علتين مستقلّتين لمعلول واحد وهو (العمل الاختياري) و(الفعل الاختياري).

حينئذ نقول: ان هاتين العلتين اقتضائيتان أو فعليتان؟ هل هما علتان ناقصتان

اقتضائيتان، أو هما علتان تامتان؟

فان كانتا معا أو كل منهما علّة تامة لزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وهو مستحيل.

وان كانت إحداهما علّة تامة والأخرى اقتضائية، أو كنتا معا اقتضائيتين، فهذا معناه انها ليست علّة، لأننا لا نريد من العلّة إلا العلّة التامة. أما العلّة التي تكون فاقدة للشرط أو ان المقتضي يكون واجدا للمانع، فهي ليست علّة اصطلاحا، ومعه يكون هذا الرأي ناقصاً.

الثالث: أن ما يقوله وهو وجود العلّة الثانية، وهي (القدرة والسلطنة)، غير علية الارادة. وما قاله ـ بحسب ظاهر سياقه ـ ليس نصا بالمطابقة، وكأنه أراد ذلك من الناحية النفسية، وهو لو قلنا بان الإرادة علّة تامة للفعل لزم (الجبر).

حينئذ نقول ان الأرجح من مراده هو وجود العلّة الأخرى ـ القدرة والسلطنة ـ حتى تحول دون القول بالجبر.

فنقول: إن وجود العلّة الثانية لتسبيب الفعل وإيجاد الفعل لا يلزم منه نفي الجبر، وذلك بعد التسليم ان الفعل نتيجة أو مسَبَب من العلّة الأولى لا العلّة الثانية.

إذن الإرادة التامة العلية، هي التي أوجدته، وهذا يلزم منه الجبر سواء أكان هناك علّة أخرى غير مؤثرة أو لم تكن. لان سلسلة العلل التي أوجبت الفعل هي التي يلزم منها الجبر بعد التنزّل عن الوجوه السابقة.

الرابع: إن هذه العلّة الثانية المفترضة، ما هو سنخها و عنوانها؟ هل هي إرادة أو ليست إرادة؟ ان قال: هي إرادة، إذن فهما من سنخ واحد، أي كلتا العلتين إرادة.

إذن نستغني عن الإرادتين بإرادة واحدة لان الفعل الواحد يصدر بإرادة واحدة، واحدهما تغني عن الأخرى.

وإن قال: هي ليست إرادة، إذن احدهما هي الإرادة، والثانية ليست بإرادة، إنما هي قدرة وسلطنة.

حينئذ ان الفعل الصادر من العلّة الثانية المفروض انها ليست إرادة يكون فعلا غير إرادي فيعود إشكال الجبر.

وبتقريب آخر: إذا صدر الفعل بإرادة، فالإرادة علّة تامة له فيلزم الجبر، وان صدر بالعلّة الثانية التي هي ليست بإرادة، فقد صدر غير إرادي فيلزم الجبر أيضا، بعد التنزل عن وجوه سابقة.

الوجه الخامس: ـ الذي يمكن الجواب به عن هذا التفصيل ـ ان بعض عبارات المحاضرات توحي بإذعانه إلى ضرورة التناسخ بين العلّة والمعلول.

مثل: (الواحد لا يصدر منه إلا واحد) لكنه من ناحية السنخية، ان المتعدد سنخا لا يصلح ان يكون علّة.

فنقول: نلاحظ جانب المعلولات وجانب العلل.

أما جانب المعلولات فهي من سنخ واحد، لأن الأفعال الاختيارية بصفتها أفعال اختيارية هي من [illegible] ولكن إذا لا حظنا جانب العلل المقترحة وهي علتان إحداهما الإرادة والأخرى القدرة والسلطنة فهما من سنخين لا من سنخ واحد. لان المفروض ـ ان كان غير مصرح به ـ ان العلّة ليست هي الإرادة وحدها. وإنما هي مجموع مقدمات وأسباب الفعل الاختياري. كما ان القدرة ليست علّة واحدها، وإنما هي منظمة إلى مجموع أسباب الفعل الاختياري أيضاً.

حينئذ نلاحظ ان هذا المجموع غير ذلك المجموع، واحدهما من سنخ والآخر من سنخ آخر. وهما لا يدخلان تحت مقولة واحدة من المقولات

الأصلية التي تقسم الماهيات إلى عدد من الأقسام، وإنما يدخلان تحت مقولتين منفصلتين متباينتين، فيستحيل ان يكونا من سنخ واحد. لان الجزء الأخير من أحدهما الإرادة والجزء الأخير من الآخر هو القدرة. والقدرة من مقولة والإرادة من مقولة أخرى، فلا يندرجان تحت مقولة واحدة. وقانون التناسخ يمنع ان يكون الفعل الاختياري صادراً من كلتا العلتين، على الرغم من أنهما من سنخين لا من سنخ واحد.

والفعل الاختياري من سنخ الإرادة مسلّم الصحة، بيد ان العلّة الثانية المقترحة لا تكون مسلّمة الصحة، بل تكون مستحيلة، لان صدور الفعل منها صدور من غير سنخه، فلابد ان نطعن بالكبرى، وهو خلّف من برهن على التناسخ.

الوجه السادس: أنه قال: «إنها لو كانت منحصرة بها [أي بالإرادة] لكان وجوده محالا عند عدمها... وقد عرفت ان الأمر ليس كذلك [أي ان الفعل غير متوقف على علّية الإرادة]»(١).

وهذا فيه أكثر من إشكال:

الإشكال الأول: يكون الفعل صادرا بدون إرادة، وهذا يؤدي إلى (الجبر) لأننا نريد بالاختيار الفعل الإرادي، فإذا صدر بدون إرادة فقد صدر بدون اختيار.

الإشكال الثاني: إن الفعل صدر بعلّة ناقصة لا بعلّة تامة، أي كأنه اكتفى عن الفعل الاختياري بالمقتضي دون الشرط وعدم المانع، وهذا في نفسه ضد أو نقيض قانون العلّية الذي يشترط وجود الممكنات بالعلّة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٥٦.
محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٥٥ / مؤسسة النشر.

التامة على مستوى علّية ما به الوجود أو السبب الأدنى حسب ما سميناه.

الإشكال الثالث: يمكن القول: إننا بين أمرين:

أ ـ الفعل الاختياري يوجد بعلّية ناقصة كما يميل إليه، لان الإرادة ليست علّة تامة.

ب ـ الفعل الاختياري يوجد بدون علّة أصلاً ـ كما هو ظاهر هذه العبارة ـ أي عند عدمها لا يكون مستحيلا بل موجوداً ـ.

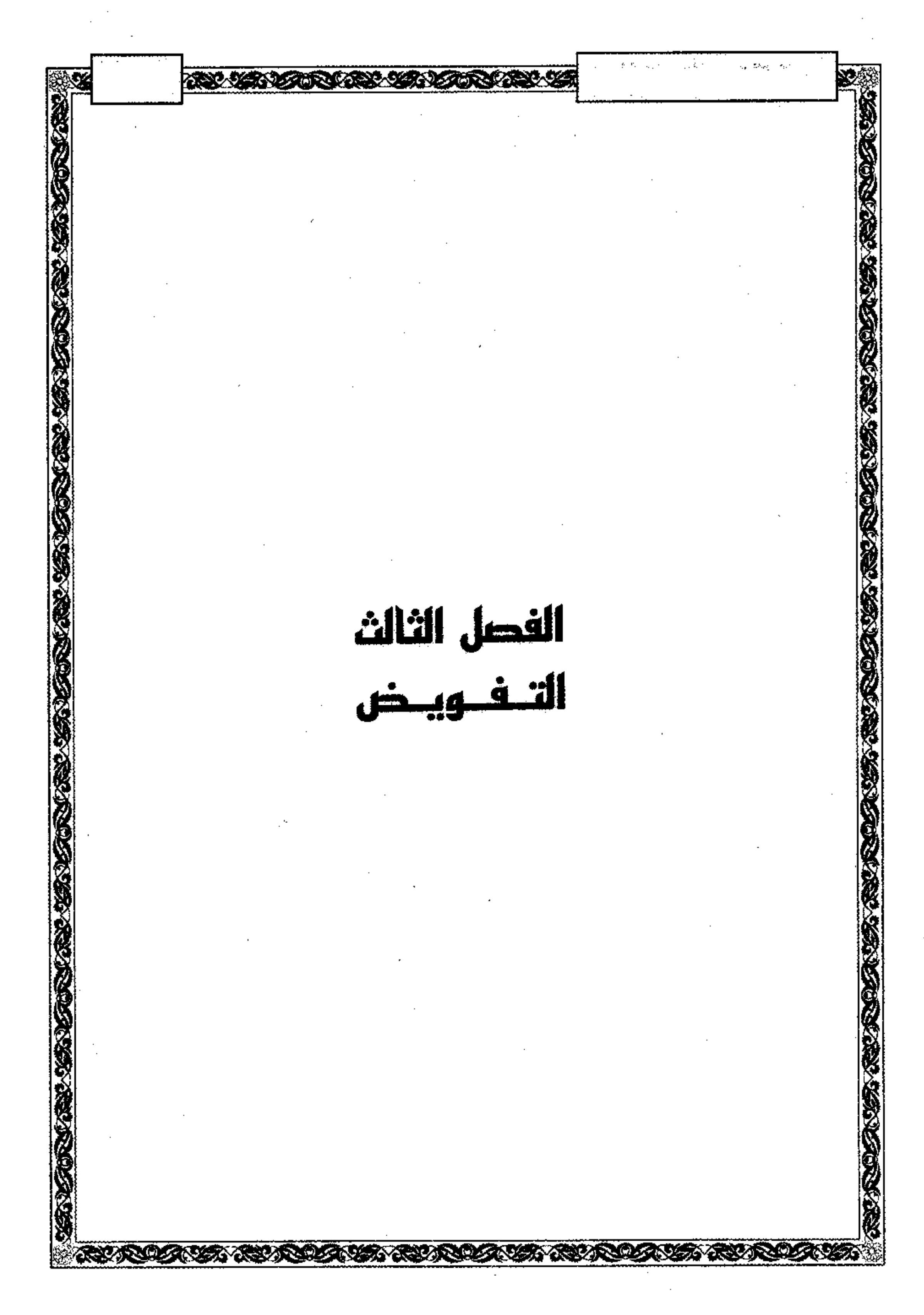
وهنا لو تنزلنا وقبلنا الأمر الأول، فلا نتنزل ونقبل الأمر الثاني، لان كلا الأمرين مناقض لقانون العلّية، ومناقضة الأمر الثاني لقانون العلّية اشد من الأول. حينئذ نقول: ان قانون العلّية هو الصحيح وليس شيء من هذين الأمرين صحيحاً.

وقد عبّر عن العلّة الثانية بـ(القدرة والسلطنة)، وحسب فهمي ان السلطنة ـ على ما سوف يأتي نظرية الحاكمة في (الأمر بين الأمرين) ـ قال بها السيد الأستاذ[1]، وسوف يأتي شرحها وما يمكن ان يكون نقاشا لها، والظاهر انها متسربة بطريق أو بآخر إلى هذه المصادر، وإلا فهي هنا مستعملة في غير محلها، لان السلطنة لوحدها كافية على نفي الجبر بدون حاجة إلى القدرة والإرادة.

وانتهى النقاش عن الجبر وثبُت بطلانه، وبه انتهينا من فقرة واحدة من الحديث المشهور (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)، فلابد من إثبات الفقرتين الآتيتين، أي لا تفويض ثم إثبات الأمر بين الأمرين.

---

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره.



الفصل الثالث

التـفـويـض

نسبها صاحب المحاضرات إلى المعتزلة[١]، وفي حدود فهمي ليس الأمر كذلك، إذ في أكثر المباحث الكلامية نجد المعتزلة اقرب إلى الامامية من الأشاعرة، فقد تكون نتائج تفكيرهم ليس القول بالتفويض، وإنما يمكن ان ينسب هذا القول إلى (المفوضة)، لعلهم وجدوا خلال عصر الأئمة عليهم السلام ثم انقرضوا، نتيجة لوضوح البرهان ضدهم ولتركيز الأعلام ضدهم ـ باللغة الحديثة ـ انقرضوا، واقتنع الناس ان التفويض شيء باطل. فالاعتقاد بين المسلمين يدور بين الجبر من ناحية، والأمر بين الأمرين من ناحية أخرى، ولا يوجد مفوض حسب اطلاعي على أي حال.

التفويض: راجع إلى القول: ان الأسباب أما كلها أو ما يعود إلى الأفعال الاختيارية ليست منسوبة إلى الله تعالى، وإنما هي منسوبة إلى العلل التكوينية الاعتيادية التي سماها الشيخ المظفر(ما به الوجود).

فأما ان نقول بذلك مطلقا في كل العلل، وأما ان نقول بذلك بخصوص الأفعال الاختيارية؟ والأول اعم من الثاني. فالأول إذا بُرهن عليه بإطلاقه فهو شامل للثاني أيضاً.

أو نقول: إن الله سبحانه وتعالى مؤثر بالعلل القهرية، إلا انه غير مؤثر بالعلل الاختيارية أو بالأفعال الاختيارية، لأجل نكتة فيها. ولا ينحصر التفويض بالوجه الأول كما عليه المشهور، بل يمكن المصير بالتفويض بشكل

---

(١) ظ: المحاضرات في أصول الفقه/ ج٢ / ٧٧.
ظ: محاضرات في أصول الفقه/ ج٢ / ٧٥ / مؤسسة النشر.

وآخر إلى نقاط وتقريبات أخرى كأن المشهور أعرض عنها.

المهم سوف أسرد أدلة عديدة ممكنة التصور للتفويض، وليس على ما قاله المشهور ودعمه في المحاضرات: إنه دليل واحد، بقوله: «بأن سر حاجة الممكنات وفقرها إلى العلّة هو حدوثها»[1] وليس الإمكان، وانتهى عندهم الحال. وطريقنا في البحث هو سرد كل دليل محتمل بمقدار الاحتمال العقلائي على صحة التفويض وتفنيده.

والجهات المتصورة ثلاث: إما من جهة العقل العملي، وإما من جهة العقل النظري، وإما من الجهة السماعية.

فان تمّ شيء منها صرنا إليه وقلنا بالتفويض، وإن لم يتمّ شيء منها صرنا إلى الأمر بين الأمرين بعد بطلان كلا المذهبين (الجبر والتفويض).

الأدلة المحتملة للتفويض:

أولا: انطلاقا من الاعتراف بأحكام العقل العملي يقال: ان التفويض نحو من الاعتراف بعدل الله سبحانه وتعالى، لأنه لا يستلزم ذلك الظلم الذي يستلزمه (الجبر) بان الله سبحانه وتعالى يفعل أفعال العباد ثم يعاقبهم عليها.

وحيث ان العقل العملي يدلل ويبرهن على العدل الإلهي وعلى عدم نسبة الظلم لله تعالى. فيتعيّن ان تكون أفعال العباد لهم وبصنعهم وليس من صنع الله تعالى، وإنما عملهم (هم) أنفسهم.

إذ يدور الأمر بين ان تكون العلّة للفعل الاختياري هي (إما الله تعالى وإما العبد)، وليس هناك احتمال ثالث، فيتعين بعد نفي ان تكون العلّة هي الله تعالى ـ

---

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٧٨.

ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٧٦ مؤسسة النش

لأننا نفيننا الجبر ـ فيتعين ان تكون العلّة هي الفرد نفسه، وهي القول (بالتفويض).

وهذا له أكثر من جواب:

الجواب الرئيسي: أن يقال: ان الأمر لو كان دائرا بين هذين الاحتمالين لكان اختيار (التفويض) متعينا، لأننا بعد ان نفينا الجبر، نفينا لازمه، وهو ان يكون الله سبحانه وتعالى هو العلّة والفاعل لأفعال العباد، فيتعين المعنى الثاني و السبب الثاني وهو علّية الفرد، إلا ان المسلمة غير دائرة بين هذين الاحتمالين لوجود احتمال ثالث في البين، وهو ان يكون السبب ليس هو الله تعالى وحده، وليس هو العبد وحده وإنما هما معا. أي ان السبب للفعل الاختياري هو كل من الله سبحانه وتعالى والعبد الذي هو المحصل العام الجامع بين نظريات (الأمر بين الأمرين) على ما سوف ياتي. وبهذا يبطل الاستدلال كدليل على التفويض بعنوانه.

إن قلت: إن القول بالتفويض ينتج وضوحا أكثر في العدل الإلهي لأنه ينتج وضوحا أكثر في انتساب الفعل إلى الفرد نفسه. ومن هنا يتحمل المسؤولية الأخلاقية واستحقاق الثواب والعقاب تماماً.

فبناءاً على (التفويض) يكون واضحا جدا في حين بناءا على نظريات (الأمر بين الأمرين) يكون الله سبحانه وتعالى مشتركا في إيجاد الفعل الاختياري للعبد، وهذه الشركة تجعل العمل غير واضح الانتساب إلى العبد بل يكون أقرب إلى الجبر منه إلى شيء آخر، أي ان الله سبحانه وتعالى وان لم يكن هو العلّة التامة لفعل العبد إلا انه يكفي ان يكون هو العلّة الناقصة وجزء العلّة حقيقة لوجود الفعل الاختياري. ومعناه ان تحمّل المسؤولية والثواب والعقاب لا يكون مستندا إلى العبد صرفا بل إلى الله سبحانه وتعالى أيضا. فرجع (الأمر بين الأمرين) ضمنا وباللازم إلى القول (بالجبر).

جوابه: إن علمائنا بكل نظرياتهم وأطروحاتهم في القول (بالأمر بين الأمرين) كأنهم لا حظوا هذه الجهة ولم يقولوا بالشركة بين الله تعالى وعبده في إيجاد الفعل. كما ـ ربما ـ يفهم من اللفظ (كان العبد جزء العلّة) وجزء العلّة الآخر هو (الله سبحانه وتعالى).

ولو قالوا بذلك لزم (الجبر) وانتفت المسؤولية الأخلاقية واستحقاق العقاب والثواب، إلا أنهم لا يقولون بذلك كما سيأتي في الباب اللاحق.

ويكفينا ما قلناه ـ من الأطروحة السابقة التي مشينا عليها ـ وهي ان الله سبحانه وتعالى هو (فيض) الوجود على الموجودات ولولا هذا الفيض لما وجدت الموجودات، ولما أثرت العلل في معاليلها ومعلولاتها.

حينئذ لا يعني هذا ان الله سبحانه وتعالى سبب إلى وجود الفعل. بل ليس هناك أي تسبيب الهي لوجود الفعل.

نعم، هناك تأثير بالمعنى الأعم أكيدا، إلا أنه تأثير من سنخ آخر غير تأثير الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات. وهذا التأثير لا يجعل العمل منسوبا بأي وجه إلى الله سبحانه وتعالى، بل هو منتسب خالصا إلى العبد. وذلك لان الانتساب الواقعي إنما هو إلى العلّة الموجودة له، وهي العبد وليس الله تعالى. يضاف إلى ذلك أطروحات أخرى ليس الآن محلها.

الدليل الثاني: الاستدلال بالعقل النظري ـ وهو الدليل الوحيد الذي ساقه المشهور، ونحن لا نعلم بأي شيء أستدل المفوضة، وحسب الظاهر ان جملة من علمائهم اختصاصيون في علم الكلام إلا ان مصادرهم معدومة وليس لهم مؤلفات بعنوان التفويض بيد ان المشهور استدل لهم وتبعهم الأصوليون في مصادرهم الأصولية، حتى في المحاضرات قال: إنهم استدلوا بكذا..، وإلا فدليلهم الأصلي (الله سبحانه وتعالى أعلم بحقيقته)، ولربما أنهم لم يستدلوا

أصلا وإنما هم مجموعة عوام وجهلة ذهبوا إلى التفويض، نتيجة لتوهم معين فنسب إليهم ان قلت: إنهم إذا كانوا مجموعة عوام وجهلة، فلماذا يهتم الإمام عليه السلام بهم ويقول: (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين).

جوابه: إن هذا إنما دحض ومناقشة لشهرة اجتماعية أو إعلام اجتماعي، فكما ان هناك إعلام ودعاية (للجبر)وشبهة في الأذهان قائمة، كذلك كان للتفويض في زمن الأئمة عليهم السلام دعاية وإعلام وشبهة في الأذهان، فاضطر الأئمة عليهم السلام بمقتضى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يقولوا كلمتهم هذه (لا جبر ولا تفويض) ـ والدليل هو ان يقال: ان سبب حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث وليست هي الامكان.

وبهذا ينتج بعض النتائج: وذلك ان قلنا بوجود أزلي غير الله سبحانه وتعالى، فلابد ان نقول بوجوب وجوده وهو مستغني عن العلّة لأنه ليس بحادث، وإنما سبب الحاجة إلى العلّة هو الحدوث بعد العدم.

في حين لو قلنا ان علة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان، وليس الحدوث، فبالإمكان ان نتصور ممكنا أو عدة ممكنات كثيرة أزلية، ولكنها محتاجة إلى العلّة في الرتبة، وفي أصل الذات، وإن هناك شيء ما أسبق من ذاتها قد أوجدها منذ الأزل. هذا يكون ضروريا كما هو مبرهن عليه في محله.

ان المفوضة قالوا ـ بحدود هذا الدليل ـ ان علة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث وليس الإمكان، وحيث ان الدليل دل على حدوث الكون، وكل شيء غير الله سبحانه وتعالى حادث.

إذن، يتعين القول بوجود الله سبحانه وتعالى وانه قد خلق الكون، لان الحادث لا يكون ولا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بعلّة، ويستحيل وجود الصدفة المطلقة التي هي وجود الممكن بعد العدم بدون علة إلا بتسبيب الواجب

سبحانه وتعالى، إلا ان العلّة هي لأصل الوجود وليس للبقاء والاستمرار. فان الممكن إذا حدث ففي الإمكان ان يستمر قائما بذاته، ومستقلا بنفسه، فلا يحتاج إلى علّة لاستمراريته.

فيصدق ما نُسب إلى المفوضة من القول بان الله سبحانه وتعالى أوجد الخلق ثم انسحب، وانصرف عن تدبيره وأوكله إلى نفسه. لان الكون بصفته ممكنا فهو متحقق الوجود وفي غنى عن العلّة بعد حدوثه وصيرورته.

فحينئذ، إذا كان مستغنيا عن العلّة، فهو مستغن عن الله سبحانه وتعالى، و تكون كل العلل الموجودة في داخل الكون صغرى لهذه الكبرى، سواء أكانت عللا قهرية أو اختيارية، تعمل بدون الله سبحانه وتعالى، ويكون الفعل منسوبا إلى العبد خالصا لا إلى الخالق سبحانه وتعالى.

وفي ما تقدم عرض لهذا الدليل في المحاضرات[١] لكن لاشك ان في هذا الاستدلال نحو من التسامح ـ وفي حدود فهمي لم ينتبه إليه ـ لأن في هذه الطريقة **من الاستدلال مقدمتان رئيسيتان:**

أ ـ ما أخذه مشهور الأصوليين كمقدمة إلا ان أخذها في غير محله، وهي ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث وليس الإمكان، وهذا لا دخل له أصلا في إثبات التفويض إلا بناء على وهم سوف أذكره.

ب ـ ان الحادث يحتاج إلى العلّة في حدوثه دون بقائه، وهذا له دخل في إثبات التفويض، أما إذا أثبتنا ان الحادث يحتاج إلى العلّة في حدوثه وبقائه ينتفي التفويض أكيدا.

وذكرنا ان المقدمة الأولى لا تصح ان تكون مقدمة للتفويض، لان المسالة تختلف في فرضية واحدة، وهو إذا كان هناك مخلوق أزلي. فأما ان نقول: بان

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه/ ج٢/ ٧٨.

علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث، فهذا هو الذي تكلم عنه المشهور وهو ان الحادث إذا وجد استغنى عن العلّة. لكن إذا قلنا: ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وان هناك موجود أزلي ولكنه ممكن الوجود، فهو محتاج إلى علّة.

حينئذ نضمه إلى الكبرى التفويضية وهو ان الممكن بعد خلقه يستغني في بقائه عن العلّة، يعني ان هذا الأزلي في أصل وجوده محتاج إلى العلّة، لكن في بقائه غير محتاج إلى العلّة كما قلنا في الحادث.

التعليق على ما تقدم: إن كلا الأمرين يكون صغرى للكبرى التفويضية، ولا يتعين ان نقول: ان علّة الإمكان هي الحدوث، فتكون هذه الكبرى مستأنفة، وإذا نظرنا إلى هذا ـ الوجود الأزلي الممكن- بعين العقل نجده بحاجة إلى العلّة بصفته ممكنا، ونجده منذ الأزل ليس بحاجة إلى علّة في بقائه لأنه منذ الأزل إلى الآن هو في بقاء، لان الأزلي إنما هو دائما في حالة استمرار وبقاء، والكبرى التفويضية تقول بعدم حاجة البقاء والاستمرار إلى العلّة.

إذن فهذا الممكن الأزلي من جهة محتاج إلى علّة، ومن جهة غير محتاج إلى العلّة. وهذا نحو من التهافت بالنظر أوجب القول: ان المسالة تخص الحادث ولا تعم الأزلي الممكن.

إلا انه ـ في الحقيقة ـ ليس تهافتا بالنظر لان الجهة تختلف، فهي من حيث الإمكان، هي الحاجة إلى العلّة، أي بالرتبة الذاتية هو محتاج إلى علّة. وأما من حيث الاستمرار والبقاء ـ إذا صحت الكبرى التفويضية ـ لا يحتاج إلى علّة، وهذا يدل على عدم التنافي بينهما.

نعم إذا توهمنا ان التنافي بينهما قائم، حينئذ يختص الحديث ـ حديث المفوضة ـ بما إذا قلنا بحدوث الكون وليس ازليته.

وحاصل قولنا: - ونحن نسير حسب التسلسل في المقدمات ـ ان المشهور

أدخل كل هذه المقدمات في ضمن دليل التفويض، فيحسن بنا ان نتنزل عما قلناه من معنى المقدمة الأولى والإقرار ـ ولو مؤقتاً ـ بأنها دخيلة في الدليل، ونناقش كلتا المقدمتين، أو قل إننا نناقش كل المقدمات التي قدمها المشهور في هذا البرهان العقلي للتفويض.

فإذا بطل قسم من هذه المقدمات بطل الاعتقاد بالتفويض بناء على الفهم ألمشهوري، بيد أننا إذا أبطلنا المقدمات التي أخرجناها من الدليل لم يبطل الفهم التفويضي، وإنما نحتاج في إبطاله إلى إبطال خصوص المقدمة التي عرفنا انها دخيلة وأقررنا انها (دخيلة) بالقول (بالتفويض).

المقدمة ـ الأولى حسب علم الأصول وليس مع علم الكلام والفلسفة ـ وهي: ان علّة الحاجة إلى العلّة هل هي (الإمكان لا الحدوث) أو هي (الحدوث لا الإمكان) ينبغي ان ننظر إلى النسبة بين الحدوث والإمكان بالحمل الشايع؟

فقد يقال: النسبة بينهما هي العموم المطلق والحدوث أخص والإمكان أعم، لان كل حادث ممكن، لان الواجب لا يمكن ان يكون حادثا لان حدوثه خُلف وجوبه. والممتنع لا يمكن ان يكون حادثا لان حدوثه خُلف امتناعه، فيتعين الحادث بخصوص سنخ الممكن من الأشياء ـ ان صح القول ـ.

إذن، فكل حادث ممكن ولكن ليس كل ممكن حادث، وذلك بتصور وجود ممكنات أزلية أو قل سرمدية، ولكنها ممكنة لا نقول بوجوبها مطلقا، فالواجب واحد جلّ جلاله، وقد خلقها جلّ جلاله خلقا أزليا بترتب ذاتي وليس بترتب زماني وحدوثي، وليس باعتبار سبق العدم كما قد يقال في بعض بحوث الفلسفة والعرفان: ان أنوار المعصومين عامة ونور محمد وعلي خاصة، أزلية الوجود على الرغم من أننا نقرّ وندعي بإمكانها الذاتي، ولا يقال بوجوبها أكيداً.

وقد نقول: - في مقابل ذلك ـ ان النسبة بين الحدوث والإمكان هو التساوي، وليس هو العموم المطلق، لان ذلك الفرد الذي اعتبرناه محل فصل، زيادة على مقدار الحادث وهو الممكن الأزلي، ننفيه، فإذا نفينا الممكن الأزلي يحصل تساوي ما بين الحادث والممكن، أي ان كل حادث ممكن وكل ممكن حادث، لأنه ليس عندنا ممكن أزلي، بل كل الممكنات حادثة.

ملاحظة: يحسن ان يكون الحديث ولو لأجل التنمية العقلية أولا، وتنمية الملكة الروحية ثانيا، كما سوف يظهر من موضوع المسألة ثم عن محمولها. لان إمكان وجود هذا الشيء الذي نتصوره، وهو ما سميناه بالممكن الأزلي بمنزلة الموضوع لهذه المسالة، ثم نأتي إلى حكمها ومحمولها وهو: (علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وليس الحدوث).

نقول في موضوع المسالة: إننا نناقش ببعض التقريبات وجود الممكن الأزلي، فان تمّ شيء منها، فالنتيجة ان نسبة الحدوث والإمكان بينهما نسبة التساوي، أي كل ممكن حادث وليس أزلي. وان لم يتمّ شيء من هذه التقريبات بالإمكان ان نتصور وجود ممكن أزلي، ويكون هو محل الافتراق والانفكاك من هذا الطرف، ويكون مفهوم الممكن أعم من مفهوم الحادث، وبينهما نسبة العموم المطلق...؟

ملاحظة: حينما نقول: ان هذا شيء متصور وهو ما سميناه بالممكن الأزلي لا نقول بلزومه أي بوجوبه لا بالذات ولا بغيره، بل أننا نقول: بإمكانه بالإمكان العام أي ليس بمستحيل. فان كان هناك تقريب على استحالته أخذنا به، وإلا فهو ليس بمستحيل وهذا يكفي..

وبعد ذلك هل هو حاصل حقيقة أو غير حاصل حقيقة؟ فهذا لا ربط له في الأمور النظرية، وإنما هناك علوم أخرى هي التي تتكفله.

التقريب الأول: وهو إمكان وجود الممكن الأزلي، أي ان هناك موجودات ثابتة في الواقع (أزلية) فان قصدنا جانب الكثرة ـ أي انها أفراد لا متناهية ـ فذلك متحقق.

ومثاله: الأعداد، فان الأعداد في ذاتها وواقعها غير متناهية، وإن أي مفهوم كلي (ما هوي) له ثبوت في عالم الواقع من قبيل (الإنسان أو الحيوان الناطق أو الجسم النامي)، أو غيرها من الماهيات في حقيقتها، وهذه الماهيات لا دخل لوجودها الخارجي في تحققها، وإنما يتصورها العقل أزلية ثابتة في أنفسها من الأزل إلى الأبد، وإذا كانت ثابتة في أنفسها من الأزل إلى الأبد فقد حصلنا على أمور أزلية وموجودة وهذا يكفي.

جوابه:

ان هذا المطلب وان كان في نفسه صحيحاً (كبرويا) لكن لا صغرى له. إذ (الممكن الأزلي) في موردنا ليس هكذا؟ لأننا نتكلم عن ذات جزئية خارجية ممكنة وأزلية، وما ذكرناه في التقريب (إن هناك ماهيات أزلية، وذلك في عالم الواقع وليس في عالم الخارج)، لأنها ماهيات كلية وعالم الخارج ليس ظرفا للكليات، وإنما هو ظرف الجزئيات، بيد ان عالم الواقع هو ظرف الكليات وليس ظرفا للجزئيات. [illegible]

وبهذا تصور الأمور الواقعية لا يدعم هذه الفكرة ولا يقربها من حيث هي مطلوبة ومرادة الآن.

ويقرّب ذلك: إن عالم الواقع ليس عالم أسباب ومسببات وعلل ومعلولات وإنما ذلك من شان عالم الخارج، وما في عالم الواقع ماهيات ثابتة غير متحركة ـ ان صح القول ـ لأنها لا تتغير بأي تسبيب فلا تكون سبب لشيء ولا مسبب عن شيء حتى التسبيب الإلهي. فعالم الواقع ثابت بنفسه وليس له وجود خارجي.

والتسبيب الإلهي إنما هو لأجل الوجود الخارجي الجزئي، وعالم الخلق من هذا، أما ذاك (عالم الواقع) العالم المتصور، الذي تثبت فيه الماهيات فليس عالما مخلوقا، بل هو عدم صرف بالنسبة للخارج، وان كان صدقه الواقعي وجوداً صرفاً فهو يختلف ذاتا وسنخا عن عالم الخارج.

والكلام عن حاجة الممكن إلى العلّة أي (حاجة الممكن الأزلي الخارجي إلى العلّة أو عدم حاجته)، أي داخل تحت تأثير قانون العلية.

لهذا لم نفرضه صغرى لمحل الكلام إلا إذا فرضناه خارجيا، وهذا هو المراد مما قلناه من أنه لا ينبغي ان نتصوره واقعيا بل ينبغي ان نتصوره خارجياً.

التقريب الثاني: (لوجود الممكن الأزلي)

نضم كبرى قالها الفلاسفة، وهي وجود المعلول بوجود ضمني في باطن علته، وفي علّته ـ لو صح التعبير ـ.

فانه قبل وجود قيوده وتحققها، من مكان وزمان وتأثير، لا وجود له في الخارج وإنما هو موجود في ضمن علّته، ومندك في علّته. وحينما تحصل قيوده وشروطه، ينفصل عن علّته، فيتحدد ويتقيد ويكون غير علّته، ويستقل عن علّته. فقد قيل: ان الوجود في علّته أكمل واشرف وأفضل من الوجود المستقل عن علّته، كأنه حين يوجد مستقلا عن العلّة فانه يزداد حدا ويزداد نقصا، ولو كان باقيا في باطن علّته وفي علّته لكان أفضل وأكمل وانه يتنزل ويتدنى حينما يستقل ـ هكذا هو الفهم الفلسفي ـ [1] ولا نريد ان نناقشه، وإنما نجعله مقدمة.

ومن صغريات ذلك: الكون كله بصفته معلولا لله سبحانه وتعالى ـ فما نراه بعد معلوليته واستقلاله عن علّته هو وجود متدني متسفل، أما قبل ذلك فهو

---

(١) في نظرنا القاصر هو الفهم العرفاني.

الوجود الأعلى والأكمل والأشرف في علّته ـ بتعبير حقيقي أو مجازي ـ أنه متحقق في ذات الله سبحانه وتعالى، أي موجد بوجود الله سبحانه وتعالى قبل ان يوجد في الخارج، ومن هذا نقول ان الكون أزلي حقيقي أي بأزلية الله سبحانه وتعالى، وحينما تحقق في الخارج وحصلت قيوده وشروطه، فهو الوجود نفسه واستمرار له ـ وبتعبيرهم ـ ان الكثرة عين الوحدة فالأشياء أزلية كلها، فنتصور ممكنا أزليا وهذا يكفي.

جوابه: هذا ليس صحيحا، لان الوجود الاستقلالي ليس هو الوجود في علته، لأنه من الناحية العقلية فضلا عن العرفية وجود وهمي. لأنه ليس في صقع الله سبحانه وتعالى الا ذاته تعالى، ولا وجود للممكنات أصلا، أما القول: انه يتحدد و[illegible] الشرائط وتحققها وهو تدني وتسفل، نقبله. و الكلام عن هذا الوجود الاستقلالي المتدني عن ذات الله سبحانه وتعالى، بيد ان ذاك المتجرد في ذاته هو عين ذاته، وليس هناك شيئان (ذات واجبة، ومعلول ممكن) بحيث تكون الكثرة عين الوحدة، بل هي وحدة صرفة.

التقريب الثالث:

قد يقال: إن هذا التصور ـ وهو الممكن الأزلي ـ متعذر أو مستحيل، لان هذا الأزلي هو ممكن وكل ممكن حادث، فلا يكون أزليا؟

جوابه: يمكن القول ان كل ممكن محدود وناقص، لكن ليس كل ناقص حادث؟ لأن الناقص عنوان انتزاعي ينتزع من مختلف جهات النقص وليس من جهة واحدة. والممكن بما هو ممكن ناقص، لأنه ليس واجبا، والحادث ناقص أيضا لأنه ليس أزليا، لكن هل احد النقصين يلازم الآخر؟

وان الممكن المعدوم متصف بكل صفات النقص، وليس كذلك الممكن الموجد. فلا شك من وجود ممكنات شريفة كوجود المعصومين

والأولياء والصالحين... الخ فيوجد نقصان احدهما ليس بواجب والآخر ليس بأزلي، ولا ملازمة بينهما. فيمكن القول: انه ليس بواجب بيد أنه أزلي.

التقريب الرابع:

قد نقول باستحالة وجود الممكن الأزلي باعتبار النظرية التي نُسبت إلى (الشيخ صدر المتالهين الشيرازي)[1] في كتابه (الأسفار الأربعة)، والتي تُسمى بـ(الحركة الجوهرية)[2]، **وحاصلها**: إن الموجودات تستمر ببقائها بفيض متكرر، أو قل هي في وجود غير الوجود الأسبق منه، وغير الوجود اللاحق له. فهي في فيوضات وجودية متكررة طويلة جدا، على حد وجودها من حين انفصالها عن العلّة إلى حين فنائها.

فنقول: إن هذا الممكن الأزلي مشمول للحركة الجوهرية أكيدا، إذن فله فيوضات ووجودات متعددة بعدد آنات الزمن، وبعدد آنات الدهور، وليس شيء من وجوداته أزلي.

والمجموع كمجموع، مفهوم انتزاعي لا اعتبار به، وأي واحد منه إذا نظرنا

---

(١) هو: محمد بن إبراهيم صدر الدين المعروف بـ(ملا صدرا)، حكيما فلسفيا وصوفيا، توفي في البصرة وهو متوجه إلى الحج في سنة خمسين بعد الألف، وله كتب كثيرة منها الأسفار الأربعة والعرشية...

(٢) هي: خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، وهي نتيجة مباشرة لنظرية صدر الدين الشيرازي (أصالة الوجود) في مقابل نظرية (أصالة الماهية) السابقة عليها، والحركة الجوهرية تعني ان العالم المادي مطلقا لا يزال في تجدد مستمر، فالمادة بجوهرها في الآن الثاني غير المادة في الآن الأول، وهي متحركة دائما بحركة جوهرية، وللهيولى والصورة في كل آن تجدد مستمر، ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظن ان فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك، بل هي واحدة بالحد لا بالعد، لأنها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال..

إليه، هو طرفة عين أو اقل، وليس بأزلي، والاجتماع اعتباري وانتزاعي وليس حقيقيا، إذن فلا يوجد الممكن الأزلي.

جوابه: إن هذا الممكن الأزلي الذي نداقع عنه ـ لو صح التعبير ـ غير مشمول للحركة الجوهرية.

وذلك لما خصّ (الشيخ صدر المتالهين) الحركة الجوهرية بالماديات ولم يعممها إلى المجردات، والماديات غير قابلة لان تكون أزلية، ومن الواضح انها ممكنة ولكنها حادثة. وما ندعي انه ممكن أزلي هو من قسم المجردات فهو ليس صغرى الحركة الجوهرية.

فيمكن القول: إن له وجودا مستمرا وليس له فيض متكرر ومتكثر، فبالإمكان العام ان يكون وجوده من الأزل إلى الأبد.

التقريب الخامس:

قد يقال باستحالة (الممكن الأزلي) من زاوية التسرية من الماديات إلى المجردات، وممكن ان ندعي ان شيئا يشبه الحركة الجوهرية يحصل في المجردات، بان يقال مثلا: ان الاستمرار يقتضي التعدد والانحلال، والانحلال يقتضي الحدوث، والحدوث منافي مع الأزلية.

إذن فكل وجود من تلك الوجودات المتكثرة هو حادث، والمجموع بما هو مجموع مفهوم انتزاعي لا تحقق له في الخارج، فالوجود وان بدا للناظر انه أزلي إلا انه ليس ازليا.

جوابه: إن (الشيخ صدر المتالهين) يمثل الحركة الجوهرية بضوء الشمعة، وضوء الشمعة محرز الوجود، ومحرز الاستمرار. بيد ان استمراره وهمي، لأنه متجدد بكل لحظة، وفي الوقت عينه يقول: ان تلازم واتصال الفيوضات

المتعددة هي أكثر اتصالا من ضوء الشمعة بكثير، فضوء الشمعة على الرغم من تعدد وجوده هو واحد عرفا بل عقلا، مع ذلك ان الوحدة الاتصالية للوجودات المادية أكثر من ذلك إلى حد انه حتى بالتصور العقلي الانحلالي أيضا هو واحد وليس متعدد، وإنما نقول بالتعدد باعتبار برهان خاص بذلك، ولولا ذلك البرهان لما قلنا بالتعدد.

فإذا كان الحال في الماديات التي اثبت فيها (الشيخ الشيرازي) هذا المعنى من (الحركة الجوهرية) واثبتِ فيها الاتصال وان لم يكن اتصالا حقيقيا واقعيا بالدقة فكيف الاتصال بالمجردات؟ أكيدا هي اشد اتصالا من الماديات الموجودة في الحركة الجوهرية، أو المتحركة في جوهرها ـ لو صح القول ـ ونقول ان البرهان الذي دلّ على الحركة الجوهرية في الماديات لا وجود له في المجردات، والتعدد والانحلال وهمي يحصل بالنظرة الثانوية، أما في حاق الأمر والواقع، فهو استمرار وجود واحد، فان كان في نفسه حادثا تم المطلب وان كان في نفسه أزليا لم يكن هذا النظر الثانوي (التعدد والتقطيع) مضرا باستمراره وازليته.

التقريب السادس:

(بعد نفي البرهان على استحالته يمكن البرهنة على صحة وجود الممكن الأزلي) فيقال: ان الكون الأمكاني، أو الوجود الإمكاني يستحيل ان يكون أزليا، لأنه لا يخلو من أمرين:

١ ـ أما ان نتصور هناك وجود واحد ازلي.

٢ ـ وأما ان نتصور المجموع بما هو مجموع ازلي.

وكلا الشقين باطل، إذ تصور المجموع بما هو مجموع أزلي ـ من الناحية العرفية قد يكون صحيحاً ـ هو معنى انتزاعي وليس له ما بإزاء في الخارج، أي

هو معنى وهمي، والأفراد حادثة وليست أزلية.

وأما الشق الآخر: إذا نظرنا إلى كل فرد فرد، فلا يمكن ان نتصوره أزليا، وإنما هو حادث باعتبار طبيعة إمكانه، فلا يمكن تصور فردا ممكنا وأزليا في الوقت نفسه.

والتقريب بهذا العرض يكون فاشلا أكيدا، إذ يتوقف على كبرى تقول بالملازمة ما بين الإمكان وما بين الحدوث و بها يتم هذا الوجه، إلا ان هذا الوجه غير تام لان هذا البرهان غير موجود. إلا أننا لا نريد من أزلية الأمر الثاني أزلية المجموع كأفراد متكثرة، وإنما كأفراد ثابتة، وليس مجموع الأفراد أزلية لان المجموع لا تتحصل فيه الأزلية أكيدا، وبرهان التنافي بين الإمكان والأزلية غير موجود ولم يقل به احد.

التقريب السابع:

وهو إشكال يمكن توجيهه إلى هذه النظرية.

بان يقال: إن وجود مثل هذا الممكن الأزلي فرع وجود الخارج ـ ما نسميه بعالم الخارج ـ وعالم الخارج غير موجود وإنما هو وهم باطل وزائل وليس هناك شيء يسمى عالم الخارج، وذلك بأحد تقريبين:

١ – ان نظر بنظر السفسطائيين [(١)]: ـ توجد نماذج منهم في الفلسفة اليونانية ـ يدّعون ان عالم الخارج غير موجود وغير متحقق[(٢)]، وبهذا

(١) قيل: ان كلمة (سفسطائي) من كلمة (سفيسطس) التي كانت تعني (المعلم) في أي من العلوم وخاصة علم البيان، ثم عنت (الحكيم)، بُنيت فلسفتهم على (الشك).

(٢) كأن الأساس في هذا المفهوم نظرية المثُل الأفلاطونية التي نظرت إلى العالم الحسي نتاجا للمثُل، والمادة تشغل مكانة متوسطة، والمثُل خالدة والأشياء الحسية زائلة، ثم نظرية الأفلاطونية الحديثة على يد أفلوطين التي افترضت ان المرحلة القصوى للفلسفة يتم إحرازها عن طريق الوجد

يكون المطلب منتفيا، لاشيء حادث ولا شيء أزلي على اختلاف بينهم، بحيث ينكرون الخالق والمخلوق معاً، وهناك سفسطائيون يؤمنون بان الوجود الحقيقي الوحيد إنما هو للخالق تعالى ولا شيء غيره اصلا. وإنما الخارج هو مجرد صور ذهنية لا أكثر. وقد تم البرهان في محله على ان الواقع موجود ـ ومناقشة السفسطائيين ليس هذا محله ـ والخالق والمخلوق معا موجودان، ولا حاجة للدخول بمثل هذه التفاصيل، فالتقريب من هذه الزاوية باطل.

٢- ان ننظر بنظرة الفناء العرفانية: ان عالم الممكنات فانٍ في الذات الإلهية وغير موجود على الإطلاق، وكل وجود وان شعرنا باستقلاله ووجوده وحركته وتأثيره فهو وهم وباطل، وإنما كل الوجود هو وجود الله سبحانه وتعالى، وهذا شكل من أشكال وحدة الوجود التي يقول بها جملة من العرفاء.

وبهذا عالم الإمكان غير موجود، والوجود الوحيد إنما هو وجود الواجب تعالى، ومعنى ذلك لا وجود للممكن الحادث ولا للممكن الأزلي.

جوابه:

١- ان النظرة الفنائية لو سلمنا بها فهي احد النظرين، وحسب الظاهر ان كلا النظرين صادق وصحيح ـ النظرة الفنائية صحيحة في عالمها، والنظرة الاستقلالية صحيحة في عالمها ـ وكل هذا إنما هو ظلال الرحمة الإلهية والنور الإلهي، وانه هو تعالى المدبر والمحرك لكل متحرك، بيد أننا نرى بالعين الأخرى التي ترى الاستقلال، ولو رأينا بتلك العين ورأينا الفناء

الصوفي لا عن طريق التجربة والعقل، وله مشابهة بالنظريات العرفانية الإسلامية في (وحدة الوجود).

فالتقريب من أهله وفي محله.

٢- التمسك بظاهر الكتاب والسنة ـ لا أقل الأخذ بظاهر القرآن الذي يعترف بالكثرة بما هي كثرة، فهو يعترف بوجود السحاب والمطر والرياح والبحر والسماء والنجوم والناس والمجتمع والمدن والعلّة والمعلول ـ التي أمضت النظرة الاستقلالية، ويدل على وجود عالم الخارج، وبهذا يسقط هذا الاستدلال، لان عالم الخارج يمكن ان يكون محتويا على ما هو ممكن حادث وعلى ما هو ممكن أزلي، وعلى ما هو واجب أزلي جلّ جلاله.

التقريب الثامن:

قد يقال: ـ وهو راكز في بعض أذهان المتكلمين ـ ان الأشاعرة وعدد من متكلم العامة قالوا بـ(القدماء الثمانية)[1] أي ان أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته زائدة على ذاته وهي في عين الوقت قديمة، أما لماذا حصروها بثمانية؟ هذا ليس محله، وإلا فالروايات تقول ان لله سبحانه وتعالى مئة اسم، تسعة وتسعون معلن وواحد مكتوم عنده سبحانه وتعالى[2].

(١) لما تبيّن عقلا عدم تركب الذات المقدسة وبساطتها فهي تأبى ان توصف بأوصاف مختلفة الحيثية، مثل: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والإدراك، والقدم، والكلام، والصدق، فتخلصت الأشاعرة من هذا المأزق فقالوا: ان هذه الصفات ليست ذاتية وإنما هي من لوازم الذات فوقعوا بوجود القدماء الثمانية..

(٢) ظ: مستدرك الوسائل/ الميرزا النوري ت ١٣٢٠ /تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ بيروت ـ لبنان / ج٥ / ٢٦٦.

ظ: الكافي / الشيخ الكليني ت٣٢٩ / تحقيق: علي أكبر الغفاري / مطبعة حيدري- طهران / ط٥ / ١٣٦٣ش/ ج١ / ١١٤.

ظ: التوحيد / الشيخ الصدوق ت ٣٨١ / تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني / منشورات جماعة المدرسين ـ قم / ١٩٥.

وهذا عند المستشكل شرك صريح ولابد من القول بالتوحيد الكامل، فالنظرية التي تقول ان هناك أزلي غير الله سبحانه وتعالى فيها شرك صريح وضد برهان التوحيد، وبهذا نتصور وجود ممكن أزلي غير صحيح.

جوابه: إن هناك خلطا في ذهن المتكلمين بين ان تكون هذه القدماء واجبة الوجود أو هي ممكنة الوجود، فمن قال انها شرك صريح فهو يعتقد انها واجبة الوجود، أما إذا قلنا بإمكان هذه الأسماء والصفات التي هي على فرض زيادتها على الذات المقدسة، فهي غير الواجب تعالى وكل ما كان غير الواجب فهو ممكن؟ ولا دليل على كونها ضد برهان التوحيد، بل هي خارجة موضوعا عن برهان التوحيد، لان برهان التوحيد يدل بالمطابقة أو الملازمة على استحالة تعدد الواجب تعالى لا على استحالة أي شيء، فبرهان التوحيد لا يدل على نفي تعدد الأزلي بما هو أزلي، وإنما على تعدد الواجب بما هو واجب.

فلنا ان نقول: هذا المجموع الذي يعبر عنه (بالصفات الإلهية) على شكلين:

١ ـ شكل هو عين ذاته.

٢ ـ شكل هو زائد على ذاته.

والمدار في الأسماء التي تتعلق بالمخلوقين أم لا؟

فان كانت متعلقة فهي زائدة، كالرحيم، والمدبر، والرزاق، والخالق، والنكتة في ذلك، إذا تصورنا انعدام المخلوقين سكتت هذه الأسماء كلها ويزول موضوعها، إذ وجود الاسم بوجود الخلق ـ متعلقه ـ إذن فهو زائد على الذات، لأنه من صفات الأفعال لا من صفات الذات أي يرجع إلى الخلق ولا يرجع إلى الذات.

وأما ما كان من صفات الذات، فهو عين الذات وليس زائدا، فالقول بقدمه هو القول بقدم الذات نفسه.

وإنها ثلاثة أسماء ـ في حدود فهمي ـ (الحياة، والقدرة، والعلم) والباقي متعلق بالخلق وليس بالذات، وهذه الثلاثة هي عين الذات، وأزلية بوجود الذات، فلا يلزم تعدد الواجب، لأنها هي عينه وليست غيره.

أما الأسماء الأخرى فهي غيره وممكنة الوجود، وهي أزلية أيضا، لان الرحمة لا حد لها، وهي من جملة مصاديق (الممكن الأزلي) أي الأسماء المتعلقة بالخلق، وكذلك وجود المعصومين عليهم السلام ونحو ذلك.

التقريب التاسع:

قلنا عن اسم الزمان خلال البحث عن المشتق، ان الأزمنة ثلاثة مراتب: الزمان وهو للماديات، والدهر وهو للمجردات، والسرمدية وهي للذات الإلهية.

والإشكال في إمكان وجود الممكن الأزلي، إذ لو كان موجوداً فهو زماني، وإذا كان زمانيا فهو منقطع الأول والأخير لان الزماني كما يبرهن عليه في محله ـ وكما اشرنا ـ لا يمكن ان يكون أزليا لأنه محتاج للزمان بذاته ولا يمكن ان يبقى بدون زمان. أي إذا فني الزمان تفنى الزمانيات كلها، بما في ذلك كل الممكنات الزمانية، ولا يمكن ان يكون ممكن أزلي في الوقت عينه.

بيد ان هذا موقوف صحته على مقدمة معينة، وهي: ان نتصور الممكن الأزلي تصورا زمانيا. وهذا ليس صحيحا، بل الصحيح بخلافه.

لقولنا: إن الممكن الأزلي إذا تصورناه لا يمكن ان نتصوره ماديا، لان كل الماديات منقطعة الأول والأخير، وإنما نتصوره روحانيا أو نورانيا ـ ما شئت فعبّر ـ ومن هذا لا يكون محكوما بالزمان ولا في داخل الزمان، لان الزمان خاص

بالماديات، والممكنات التي هي ليست بزمانية غير محدودة بالصفة الزمانية نفسها، فلا تكون منقطعة الأول والأخير.

ويمكن ان نقول: **بالإمكان ان نقرّب تقريبين لأجل تصحيح وجود هذا الممكن الأزلي.**

١: من حيث انه ليس زمانيا، ننسبه إلى الدهر، إذن فهو من موجودات ما فوق الزمان، والدهر هو ظرف الموجودات الروحانية، وهذا منها، وبما أننا نتكلم عن موجود أزلي فظرفه ـ الدهر ـ لا بد ان يكون أزليا حتى يصلح ظرفا له، لكن لا برهان على ان الدهر متناهي، ولا برهان على استحالة هذا الموجود الإمكاني الذي نتحدث عنه، فبالإمكان القول ان الدهر لمثل هذا الوجود ألإمكاني الأزلي.

٢: لو تنزلنا عن التقريب الأول وقلنا: أننا ملزمون بتناهي الدهر وانه من قبيل الزمان منقطع الأول والآخر.

إذن، يتعين ان ننسبه إلى المرتبة الأخرى من الزمان بالمعنى الأعم، وهي (السرمدية).

فنقول: هو موجود بوجود السرمدية، فيكون ليس أزليا من حيث الماضي بل هو سرمدي من حيث المستقبل أيضا فظرفه المناسب له هو السرمدية.

إن قلت: إننا اشرنا ويشير مشهور الفلاسفة ان السرمدية ظرف للذات الإلهية ـ لو صح القول ـ وليست ظرفا لغير الواجب.

قلنا: إن في ذلك تسامحا في التعبير أكيدا، فان الله تعالى غني حتى عن السرمدية فان في مرتبة ذاته لا يوجد زمان إطلاقا وهو في ذاته بدون زمان، ـ لا زمان ولا مكان ـ وإن كان هذا المعنى فوق العقل لكنه هو المتعيّن، لان أي ظرف فرضناه للواجب فالواجب يحتاج إليه فيكون خلف وجوبه.

إذن فالسرمدية فضلا عن دونها من الزمان والدهر ليس ظرفا للواجب، وإنما المظروف المناسب لها هي الوجودات السرمدية وهي الوجودات الأزلية، وان كانت ممكنة، ولا دليل على استحالت ان تكون السرمدية حاوية على وجودات إمكانية.

التقريب العاشر:

لو قلنا: إن علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث وليس الإمكان، وهذا يلزم ان ما كان أزليا فهو غير محتاج إلى العلّة فينقلب بصفته أزليا من ممكن إلى واجب، أو يتعين الإذعان بوجوبه.

حينئذ هل نقول بتعدد الواجب؟ وهذا خلف دليل التوحيد، فيتعين ان يكون الممكن حادثا لان كل ممكن محتاج إلى علّة، وكل محتاج إلى علّة حادث، فكل ممكن حادث، بالشكل الأول من الأشكال الأربعة للقياس(١).

جوابه: هذا لا جواب عليه إلا مناقشة الكبرى ـ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وليس الحدوث ـ مع ان المسالة كلامية وليست أصولية، مع ذلك نشير إلى بعض التقريبات التي تناسب المقام:

الأول: أن نلتفت إلى دليل التوحيد نفسه الدال على ان الواجب تعالى واحد لا شريك له ببطلان لوازم وجود شريك الباري ـ ليس هنا محلها ـ.

والنتيجة: إن الواجب تعالى لا يمكن عقلا ان يتعدد، فكل ما تصورناه في أذهاننا غير الواجب تعالى يتعين إمكانه، أي ليس بواجب لأنه خلف دليل التوحيد، وليس بممتنع لأنه خلف وجوده.

وبعد ان دلّ الدليل بمقدمة خارجية على ان المعقولات كلها منحصرة في

---

(١) ظ: المنطق/ الشيخ محمد رضا المظفر/ مطبعة حسام ـ بغداد/ ط٤/ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م/ ج٢/ ٢٤١.

هذه الثلاثة (الواجب، والممكن، والممتنع)، فكل شيء لا يكون واجبا ولا ممتنعا فهو ممكن بذاته، فيتعين ان يكون هذا الوجود الذي نتصوره وهو ليس بواجب ولا ممتنع ولكنه أزلي ممكنا.

فهو يتصف بسائر صفات الممكن لعدم استغنائه عن العلّة وإلا لكان واجبا، إذن فالممكن بذاته محتاج إلى العلّة ويتعين ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وليس الحدوث.

ومن الواضح، ان الحدوث بالحمل الشايع بالمعنى الخارجي هو اخص من الإمكان، لان كل حادث فهو ممكن وليس كل ممكن حادث، فالحدوث هو القدر المتيقن من الحاجة إلى علّة، لاستحالة الصدفة المطلقة.

وهذا لا يعني ان ما لم يكن حادثا من الممكنات فهو أزلي لا يحتاج إلى علّة. فأما ان نقول ان كلاً من السببين -الإمكان والحدوث- سبب الحاجة إلى العلّة.

أو نقول: ان السبب الأعم والرئيسي للحاجة إلى العلّة هو الإمكان، إذ ان الحادث يحتاج في وجوده إلى علّة بصفته ممكنا لا بصفته حادثا، وبهذا يكون كل ممكن محتاجا إلى علّة، سواء أكان حادثا أو لم يكن.

الثاني: - ان نلتفت إلى معنى الواجب ومعنى الممكن - ان الواجب - بلغة المتشرعة - هو: الغني بالذات. والممكن هو: الفقير بالذات.

وينبغي ان نعلم معنى الغني بالذات، والفقير بالذات؟ لأن الغنى والفقر معنيان إضافيان.

إن قلت: حسب التفسير ألمشهوري انه غني عن العلّة، وعن المؤثر والمسبب.

جوابه: قد يقال: ان القضية تصبح تكرارية أو (دور) لأن الواجب غني عن العلّة وكل غني عن العلّة واجب، ولا نرجع إلى محصل.

ولكن يمكن ان نفسر (الغني) بتفسيرات أكثر دقة: (الغني) ليس فقط الذي لا يحتاج إلى علّة، بل (الغني) هو الذي في ذاته سبب عدم الحاجة إلى العلّة.

أي هنا تفسير بأطروحات عديدة:

الأطروحة الأولى: إن الغني ـ الواجب ـ ما كان وجوده ذاتي له في مقابل الممكن الذي وجوده عرضي، كأن الغني ماهيته وجوده في حين ان الممكن ماهيته مستقلة عن وجوده، ومن هذا التغاير أصبح ممكنا، ومن تلك الذاتية أصبح واجباً.

الأطروحة الثانية: إن الغني وجوده في مرتبة ذاتية ـ يراد بالمرتبة الرتبة العقلية ـ أي ان الذات أو الكنه مع الوجود في المرتبة نفسها، بيد ان الممكن ذاته متقدمة رتبة على وجوده، أي انه لولا الوجود كانت ذاته سالبة بانتفاء الموضوع.

الأطروحة الثالثة: أنه هو الوجود عينه، إذ كان الشيخ المظفر قدس سره[1] يقول: هل ان واجب الوجود ممكن ان يكون موجودا أم لا؟ ان قلنا بامتناعه فهو خلف كونه واجب الوجود، إذن الوجود بما هو وجود موجود في الخارج لأنه خلف كونه وجودا حقيقة.

لأننا لا نتحدث عن الصورة الذهنية أو الانتزاعية للوجود بل عن ذات الوجود الخارجي الجزئي الواقعي، وذات الوجود الجزئي أو الواقعي والخارجي لا يمكن ان يكون معدوما لان العدم والوجود

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره، صاحب: أصول الفقه، والمنطق.

نقيضان لا يجتمعان.

فحينئذ فرض كونه موجودا تصورا، هو فرض كونه موجودا تصديقا، أي بمجرد ان نتصور الوجود، لابد ان نذعن بوجوده، وهذا يكفي برهانا على وجود الله سبحانه و تعالى، لذا قال بعض الفلاسفة: ان الواجب هو الوجود نفسه.

الأطروحة الرابعة: إن الواجب أو(الغني) ما كان في ذاته غنيا عن الحدوث، في حين ان الممكن هو في ذاته غير غني عن الحدوث، وعن التحقق كذلك، بل هو يفتقر إلى التحقق ليكون جزئيا خارجيا، ولولا ذلك لكان عدما صرفا على عكس الواجب تعالى، لان الحدوث بالنسبة إليه بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع، لأنه في وجود مستمر، وموجود ومتحقق خارجا.

إن قلت: إننا لا نتحدث عن ممكن حادث الذي لا يوجد إلا بالحدوث، وما نتحدث عنه هو الممكن الأزلي، وهو غير محتاج في ذاته إلى الحدوث.

قلنا: ـ قد لا تسع اللغة بيان المطلب ـ ان الممكن بما هو ممكن محتاج في ذاته إلى الحدوث، لكن لابد ان نعمم معنى الحدوث إلى مطلق الوجود، سواء أكان حدوثا بالمعنى الاصطلاحي ـ سابق عليه العدم ـ، أو حدوث غير سابق عليه العدم. أي ما لم يكن الوجود ذاتيا له، فهو حادث بهذا المعنى الأعم لأنه قد أوجده مُوجِد، ولا يمكن ان يكون ناجيا من هذه الجهة، لأنه بذاته محتاج إلى الانتقال من العدم الأزلي إلى الوجود الأزلي. فيكون تعريف الممكن في مقابل الواجب الذي لا يكون بذاته مفتقرا إلى الحدوث بهذا المعنى إطلاقا.

الثالث: إن علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وليست هي الحدوث.

ما صرح به المشهور من المتكلمين الإماميين و الفلاسفة، وما يظهر من مطاوي المحاضرات، **بان يقال**: إن الممكن هو عين التدلي والترشح والظلية[١].

و(التدلي) أُخِذَ من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾[٢]، ونفهم من التدلي الافتقار الحقيقي الذاتي لواجب الوجود، وكذلك (الترشح) كأنها رشحات نوره، ولو بشكل مجازي، و(الظل) نتصوره ظلا، أو نتصوره نورا كلها عبارات مجازية.

إذ نقول: هو عين التدلي والحاجة والتعلق والافتقار، ونحو ذلك ـ لا نتصور الممكن إلا بهذا الترتيب ـ وبهذا يحتاج إلى علّة، بيد ان الواجب تعالى هو الموجود الحقيقي وهو الغني عن العالمين، فلا يحتاج إلى علّة.

---

(١) عن (الترشح):

ظ: تفسير الميزان / السيد الطباطبائي ١٤١٢هـ/ ج٣/١٤٩.

ظ: ميزان الحكمة/ محمد الريشهري / دار الحديث/ ط١٠/ ج٤ / ٢٩٢٥.

وعن (التدلي):

ظ: تفسير القرآن الكريم / السيد مصطفى الخميني ١٣٩٨هـ/ مطبعة مؤسسة العروج / ط١ / ١٤١٨هـ/ ج٤ / ٢٥١.

ظ: البيان في تفسير القرآن / السيد الخوئي ١٤١١هـ/ ط٤ / ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م/ ٤٥٤.

ظ: الإلهيات / الشيخ جعفر السبحاني / الدار الإسلامية للطباعة والنشر ـ بيروت / ط١/ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٦م/ ٦٥.

وعن (الظلية):

ظ: تفسير الميزان / السيد الطباطبائي / ج٣/ ٧٦.

ظ: تفسير القرآن الكريم / السيد مصطفى الخميني ج١ / ٣٠٢.

ظ: الإلهيات / الشيخ جعفر السبحاني / ٥٣٢.

ظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / صدر الدين محمد الشيرازي ت ١٠٥٠هـ/ دار احياء التراث العربي ـ بيروت / ط٣/ ١٩٨١م.

ظ: شرح فصوص الحِكَم/ محمد داود قيصري رومي/ ط١/ ١٣٧٥ش/ ٣٥٤.

(٢) النجم/٨.

إلا ان هذه المفاهيم وان كانت صحيحة في نفسها إلا انها لوحدها لا تكفي، لأننا في هذه المسالة نقول: الممكن هو عين الترشح وعين التدلي.

وقصدنا من ذلك ان المترشح هو ممكن ليس أكثر، وما تقدم تغيير اللفظ وتحسينه ليس إلا. وللسير قُدُما ان ننظر أو نتوسم في سرّ الخلق، ومعرفة علاقات الخالق بالمخلوق، وهذا سرّ لا يكشفه الله سبحانه و تعالى إلا لمن هو أهل له.

ولهذا فان سرّ الخلق لا يتأتى بمثل هذه العبارات، لأنه أعمق منها كثيرا، ولان فيها خلطا واضحا بين نظرتين: (النظرة الفنائية) و(النظرة الاستقلالية) إذ (بالنظرة الفنائية) لا يكون هناك وجود للخلق أصلا، حتى يكون هناك ترشح، أو تدلي، أو نورية أو أي شيء آخر، فتكون العبارة بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع. و(بالنظرة الاستقلالية) الترشح والتدلي ونحو ذلك لا يصدق بل توجد النظرة الاستقلالية ونذعن بها. وكأن هذا الوجود متكامل في نفسه، وقابل للحياة في نفسه، وقابل للاستمرار في نفسه بغض النظر عن علته، لأن الاستقلال معناه استقلال المعلول عن علته استقلالا نسبيا معتدا به ـ وهذه النظرة موجودة ومشهود لها في ظاهر الكتاب والسنة ـ فينتفي معنى الترشح والظلية ونحو ذلك.

نعم: بعد التركيب والخلط بين النظرتين (الفنائية والاستقلالية) يحصل الوسط، ولا يقال: التدلي منصوص عليه في القرآن الكريم، وقد كان للمحاضرات والمشهور تفسير لهذا النص، بيد ان للقرآن الكريم تفاسير عديدة لا تنحصر بالمعنى المشهور، ويمكن ان نلاحظ منها هذا المعنى: وهو ان المتدلي هو خصوص شخص النبي ﷺ وهو الذي ﴿دَنَا فَتَدَلَّى﴾[1]، وليس كل ممكن، بيد ان الم[illegible] الى كل ممكن، فيكون هو عين التدلي والترشح، وفي

(١) النجم/ ٨.

ذلك شيء من التهافت، بنسبته إلى ظاهر القرآن الكريم.

وهنا تقريبات ينبغي قبل الدخول فيها ان نلفت النظر إلى ان القائل (بالتفويض) يرى ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث لا الإمكان، والصحيح ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان لا الحدوث، لذا ستكون التقريبات ذات منحيين، بعضها يرجع الإمكان إلى الحدوث ويعتبر الممكن في حدوث مستمر، فهو في حاجة إلى العلّة باستمرار، وبعضها يأخذ عنوان الإمكان بما هو إمكان، ويقول بحاجته إلى العلّة.

التقريب الأول: إن علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان وليس الحدوث.

بالنظر إلى (الحركة الجوهرية)[1] التي قال بها صدر المتالهين قدس سره، ومضمونها - كما عرفنا -: ان الشيء الممكن لا يوجد بوجود واحد ومستمر، بل بوجودات متعددة متكثرة جدا في كل آن، وفي كل لحظة، فيض غير الفيض الذي سبقه والذي لحقه أي (إمداد بوجود جديد)، فيكون واضحا بالدلالة المطابقية: ان الممكن في مثل هذه النظرية في حدوثات متكثرة ومستمرة وليس حدوثه لأول مرة فقط، بل هو دائما في حدوث بعد حدوث.

وإذا سلمنا مع المفوضة، والخصم أيا كان هو: ان الحدوث سبب الحاجة إلى العلّة، وعلّة الحاجة إلى العلّة، إذن فهذه الحدوثات المتكثرة كلها تحتاج إلى علّة بصفتها حدوثا، فيحتاج الممكن بصفته حاويا على حدوثات متكثرة إلى علّة مستمرة لان الاستمرار إنما هو مجموعة حدوثات لا أقل ولا أكثر، إلا ان هذا الوجه قابل للجواب بأكثر من زاوية وفي أكثر من مستوى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة صدر الدين محمد الشيرازي/ ٩ / ٢٥.

أولا: يمكن التشكيك في النظرية التي عرضها (الشيخ صدر المتالهين)، ومجرد الشك في بعض مقدمات البرهان يؤدي إلى الشك في النتيجة.

ثانيا: إن الالتزام بهذه النظرية ـ ان سلمنا بصحتها ـ يختص بالماديات، والماديات حدوث بعد حدوث، فاستمرار الماديات يحتاج إلى علّة، إلا ان الكلام الآن ليس بالماديات، لأن الممكن الأزلي ونحوه أو الحصة غير المادية من الوجود ـ مهما كانت ـ غير مشمولة بالحركة الجوهرية، وإذا كانت كذلك، فيكون هذا البرهان ساقطا، لان صغراه غير متحققة ـ ان قلنا كبراه متحققة ـ ، فتكون المناقشة الأولى: الطعن بالكبرى، والمناقشة الثانية الطعن بالصغرى.

ثالثا: نقول: ان (الشيخ صدر المتالهين) نظر إلى جانب واحد من العلية، وأهمل الجانب الثاني. لأننا نعرف بالقرائن التي أقامها مشهور المتكلمين بما فيهم (الشيخ المظفر): ان العلّة تنقسم إلى قسمين: (ما به الوجود) و(ما منه الوجود). ونعرف ان الحركة الجوهرية ترجع إلى أحد القسمين بالذات دون الأخرى، وهي علة ما منه الوجود. لان الحركة الجوهرية عبارة عن تعدد الفيض أي من حصة ما منه الوجود لا من حصة ما به الوجود.

فإذا ضممنا إلى ذلك: ان المعلول لا يوجد إلا بكلا الحصتين و بكلا السنخين من العلية ـ ما به الوجود وما منه الوجود- ، أي السبب الأعلى والسبب الأدنى فحينئذ تعدد الفيض لا يكون دخيلا في وجوده حقيقة إلا مع تعدد العلّة الأخرى التي هي ما به الوجود.

إن قلت: إن هذا خاص بالماديات وغير شامل للروحانيات والمجردات، أي ان الاحتياج لعلّة ما به الوجود خاص بالماديات كإحراق النار وجاذبية الأرض ونحو ذلك، وأما المجردات فلا تحتاج إلى ذلك وتُوجد بالفيض خاصة.

قلنا: بعد غض الطرف عن الحركة الجوهرية وخصوصيتها بالماديات ـ الذي قلناه

سابقا ـ وإلا صلح وحده جوابا على هذا الوجه. وقلنا ان علّة ما به الوجود لا تختص بالماديات بل تشمل المجردات والماديات معا ولكل منها عللها المناسبة لها ـ علة المادي مادية، وعلة الروحي روحية ـ فعالم الروح له علله الخاصة به المستقلة بمعنى من المعاني عن الفيض الإلهي، فحين تتم العلّة بالمقتضي والشرط وعدم المانع، يفيض الله سبحانه وتعالى فيضه فيوجد الشيء.

إن قلت: إن هذا خاص بالأمور الحادثة وكلامنا عن الممكن الأزلي، وهذا غير محتاج إلى علة ما به الوجود، ويوجد بالفيض الإلهي فقط.

قلنا: إن هذا ـ أي عدم الاحتياج إلى علة ما به الوجود ـ خاص فقط بما يسمى الصادر الأول لاستحالة حاجته إلى علة ما به الوجود لأنه خلف كونه صادرا أولا، بيد ان غيره من الموجودات الممكنة تكون لها الموجودات السابقة بمنزلة علة (ما به الوجود) بما فيها من النور الأول، أو الصادر الأول، فقد ورد في بعض الأخبار «أول ما خلق الله نوري»، وفي بعض الأخبار «خلق الأشياء من نوري ونور علي [ع]»[1]

أي نوره ﷺ فكان هو السبب ـ أي ما به الوجود ـ في خلق السماوات والأرض في مقابل العلّة العليا التي هي الفيض أو ما منه الوجود.

إن قلت: إن الموجودات القديمة والأزلية، وإن كانت ممكنة، إلا انها لا تحتاج باعتبار أزليتها إلى علة ما به الوجود، لان علة ما به الوجود ينبغي ان تكون خاصة بالحادث أو ما هو حادث، وليست علة لكل الموجودات أو الممكنات.

قلنا: إن مجرد افتراض الشيء أزليا لا يعني عدم الحاجة إلى العلّة، بل هو محتاج

(١) ظ: بحار الأنوار / ج١ / ص٩٧، ١٠٤،ج٥/٢٤.

إلى كلا الصنفين من العلّة في مرتبة ذاته، وهي الفيض من ناحية وعلة ما به الوجود من ناحية أخرى.

ففي مرتبة ذاته إذا كان الوجود الأزلي ألإمكاني غير الصادر الأول، فهو يحتاج إلى كلا الشكلين من العلّة -ينبغي ان نلاحظ علة تناسبه -.

وبعد ان فرضنا ان المعلول أزلي، ينبغي ان تكون العلّة أزلية بكلا صنفيها: الفيض أزلي ـ ما منه الوجود -وما به الوجود أزلي أيضا، وإلا لم يكن المعلول أزليا لاستحالة ان يوجِد الحادث شيئا أزليا أو معلولا أزليا، فيبقى الفرق بين العلّة والمعلول هو الترتب الذاتي، وليس أكثر من ذلك.

التقريب الثاني: احتياج الممكن بما هو ممكن إلى علة.

ما يستفاد من مطاوي كلام (المحاضرات)[1] ـ كما اشرنا إليه سابقا ـ وهو القول: ان الممكن هو عين الترشح والتعلق والاندكاك والحاجة والفقر ـ ما شئت فعبّر -.

فإذا كان هو عين الترشح والتعلق، فلازمه الواضح، ان هذا التعلق متى انقطع انقطع الممكن، ومتى زال زال الممكن، إذن هو متعلق دائما وباستمرار، ففي كل آن هو متعلق، ولولا تعلقه في ذلك الآن لم يكن للممكن وجود في ذلك الآن، إذن الاستمرار ـ استمرار الممكن ـ علته استمرار التعلق والترشح والظلية والفقر، فالممكن يحتاج في استمراره إلى علة، وبهذا وصلنا إلى النتيجة نفسها.

وسبق ان بيّنا ان هذه التعابير وان كانت صحيحة في نفسها إلى حد ما إلا ان فيها خلطا بين الفناء والاستقلال أو تركيبا بينهما، وكأنه يريد ان يقول بصدق كلتا النظرتين دفعة واحدة ـ إنه مستقل وفي الوقت عينه هو فاني ـ فيكون المحصل التعابير المتقدمة ـ الترشّح والتعلّق والتدلّي والظلّية ونحو ذلك...

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٨٨.

إلا أننا نعتقد ان هاتين النظرتين لا تجتمعان لأنهما بمنزلة الضدين، فإذا نظرنا بالنظرة الفنائية لم يكن اللحاظ الاستقلالي موجودا، وإن نظرنا بالنظرة الاستقلالية كان ذلك ضد ألفنائي، ولا يمكن ان نذعن بالنقيضين اجتماعا وارتفاعاً.

التقريب الثالث: في أصل النظرية - ان علة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان-

ما يظهر من مشهور المتكلمين: ان فرض إمكان الممكن هو فرض تساويه ذاتا - بالنسبة إلى الوجود والعدم - في مقابل الشقين الآخرين، وهو الواجب بالذات، والممتنع بالذات ـ هذه هي المقدمة الأولى -

أما المقدمة الأخرى: إن صفة الإمكان مستمرة، أي ليست صفة الإمكان موجودة عند أول وجود الشيء فقط، بل في كل آنات وجوده وتحققه، وما دام متصفا بالإمكان، إذن فهو متساوي النسبة دائما وباستمرار إلى الوجود والعدم، حينئذ ما يرجح وجوده هو العلّة أكيدا.

وكما ان الممكن في أول وجوده يترجح بالعلّة، كذلك في كل آنات وجوده، وفي كل آنات إمكانه، والإمكان لا ينسلخ عن الممكن، لأنه لن يصبح واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات.

نعم، قد يطرق سمعك إنه يصبح واجبا بالغرض أو ممتنعا بالعرض، فهذا لا ينافي إمكانه الذاتي، وتحققه باستمرار.

إذن، فالحاجة متحققة إلى ترجح الوجود حال وجوده، والمفروض إنه موجود بأي سبب علما ان وجوده في ذاته غير راجح، بل متساوي دائما، ومعناه ان وجوده مادام مستمرا، وإمكانه مستمرا، فحاجته إلى العلّة مستمرة.

جوابه: هذا الكلام في نفسه لا يخلو من احترام ولطافة إلا ان ظاهره يحتوي على مصا[illegible]

وذلك: إن الخصم الذي يقول: ان علة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث وليس الإمكان، يمكنه ـ هنا ـ ان يُجيب قائلا: ان استمرار الإمكان باستمرار وجود الممكن، وإن كان صحيحا، إلا أنه لا يحتاج إلى علة لأن علة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث، أي أصل حدوثه له علة.

إذن، فالإمكان محصله الحاجة إلى العلّة عند حدوثه، وبعد ذلك يستوفي الإمكان حاجته ـ لو صح القول ـ فحينئذ لا يحتاج إلى علة مستمرة.

فإذا قال الخصم هذا الكلام، لابد ان يُرجِع استمرار الإمكان إلى استمرار حدوثات مستمرة ومتوالية ومتواترة ـ مثلما قلنا سابقا من الحركة الجوهرية ـ وإذا كانت هناك حدوثات مستمرة يتعين ان يكون لكل حدوث علته أكيداً.

بيد ان القول: ان مجرد استمرار صفة الإمكان يكون سببا للاذعان بحاجتها إلى علة، مصادرة على هذا الوجه.

وأما القول: ان الممكن حدوثات مستمرة، يرجع إلى وجوه أخرى ناقشنا بعضها، وسنناقش الباقي، وليس وجها مستقلا بذاته. إذن هذا الوجه في نفسه لا محصل له وإن كان محترماً.

التقريب الرابع: علة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان لا الحدوث.

نقول: إن الممكن ـ لا محال ـ يعيش في زمان أو يعيش في دهر ليستمر، وهذا الظرف منحل إلى آنات قلّت أو كثُرت، وبهذا تكون الذات مقيدة في هذا الآن وهي غير الذات المقيدة بالآن الذي قبله، وبالآن الذي بعده، وبهذا لم يكن حدوثات مستقلة، إلا ان هذا الانحلال يجعل لنا نحو احتياج إلى علل متعددة في كل آن من آنات الزمن أو الدهر.

جوابه: فقد عبرنا بالدهر، ولم نخصصه بالزمان حتى لا يرد إشكال ان هذا التقريب مختص بالماديات بل يتعداه إلى الروحانيات، مع هذا ان المطلب لا

يخلو من أشكالات.

نقول: إن الزمان والدهر ليست عناوين خارجية، وإنما هي عناوين انتزاعية ناشئة من التقدم والتأخر بين الحوادث، من قبيل الاضافيات كالفوقية، والتحتية، ـ أي هذا عنوان انتزاعي مكاني وذاك عنوان انتزاعي زماني ـ ونحو ذلك، وإلا ذات الشيء الخارجي خال من الزمان بهذا المعنى، فالذات بما هي لا يلحظ فيها الزمان، فتقطّع الزمان إلى آنات لا يعني تعدد الذات، فيسقط هذا الوجه، بسقوط صغراه.

التقريب الخامس: احتياج الممكن إلى علة.

مقدمة حاصلها: حينما نتحدث عن (القدر)، أي تحديد الموجود طولا وعرضا وعمقا وزمانا ومكاناً. . ونحو ذلك من الخصوصيات المأخوذة في تحديده ـ هي قدره وحده ـ فنلحظ الحدود والتقديرات في كل الأشياء ما عدا الله جلّ وعلا الذي هو غير محدود، فهناك نسب بين الموجودات المقدرة والمحدودة وإضافات، من حيث ان كل منها منسوب إلى الآخر قريب منه أو بعيد، علة له أو معلول له أي كل واحد يدخل في قدر الآخر، فكل واحد من خلق الله سبحانه وتعالى منسوب إلى كل خلق الله سبحانه وتعالى، والمجموع هو قدر المجموع ـ ان جاز لنا التعبير فإن فالموجودات اللامتناهية لها علاقات وتقديرات حدود لا متناهية لأنها منسوبة إلى كل واحد من الخلق، وحيث ان مجوع الخلق لا متناهي وحدّه لا متناهي فأصبح اللامتناهي مضروبا في اللامتناهي، وهذا هو مقدار الحدود التي خلقها الله سبحانه وتعالى في عالم الإمكان؟

وهذه القيود بمعنى من المعاني دخيلة في ماهية الموجود ـ بغض النظر عن كونها متناهية أو لا متناهية ـ فان أي قيد فرضناه من هذا الخِضم العام والمجموع العام إنما هو قيد في الموجود بما هو موجود ـ بما هو موجود جزئي مقيد بما لا

يحصيه إلا الله سبحانه وتعالى من قيود زمانية ومكانية وعلية ومعلولية وإضافية وغير ذلك ـ ولو لاحظنا أصل الماهية لا نلاحظها مقيدة، بيد أننا نلاحظ الأمور دخيلة في الموجود الجزئي الخارجي. لذا قال الفلاسفة: ان الموجودات على العموم بعضها محتاج إلى بعض، وبعضها دخيل في وجود بعض، لأنها أما علة أو معلول وأما متلازمان أي معلولان لعلة ثالثة ولا رابع لهذا الاحتمال[١].

وبهذا ان الكون في حركة دائمة فكل موجود في أي لحظة مقيد بقيود دخيلة في موجوديته، غير القيود الموجودة في الآن الثاني، ولن تتكرر لان الحركة مستمرة، إذن القيد في أي لحظة من لحظات أي موجود ممكن هو غير القيد في اللحظات الأخرى. ومعنى هذا إننا حصلنا على صغرى للحدوثات المتكررة ـ لا يدخل في هذا أصل الوجود فانه ليس حدوثات متكررة ـ بالنظر للخصوصيات المستنتجة والمنتزعة من مجموع الكون، فيصبح هذا المقيد بما هو مقيد وجود جديد وحدوث جديد، وكل حدوث من هذه الحدوثات يحتاج إلى علة لان الخصم (القائل بالتفويض) يوافق على ان الحدوث يحتاج إلى علة من كلا السنخين ـ ما به الوجود و ما منه الوجود-.

إن قلت: إن هذه الأمور المتقدمة انتزاعية، فالعلاقة بين الموجودات في عالم الإمكان، إنما هي علاقات انتزاعية، وهذه العلاقات ليس لها دخل كبير في وجودها، والكلام ليس في العالم الانتزاعي الذهني، بل في عالم الخارج الجزئي.

جوابه: إننا سبق ان قلنا ان المطلب أكثر من كونه انتزاعيا، لان النظر ليس إلى النسب والإضافات بعنوانها التفصيلي بل إلى طرف النسبة ـ المنسوب نفسه إلى ذات المنسوب ـ فالعمدة هو طرف الإضافة في نسبة أحد الممكنين إلى

---

(١) ظ: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / صدر الدين محمد الشيرازي/ ج٢/ ١٥٨.

الآخر ـ على السعة التي تحدثنا عنها ـ وقلنا أيضاً: ان المسألة واقعية وليست ذهنية، إذ ان النسبة بين العلّة والمعلول وإن سميناها بالنسبة، بيد ان التأثير واقعي وخارجي في عالم الجزئيات وفي عالم الوجود، وذات المعلول محتاج إلى ذات العلّة كما ان ذات العلّة محتاجة إلى ذات المعلول ـ بمعنى عرفاني ودقي في الحكمة العليا ـ كلاهما يحتاج إلى الآخر. ومن هذا تفاسير بعض الأحاديث مثل: «فاطمة أم أبيها» [1] و«حسين مني وأنا من حسين» [2]، لأنه لولا وجود المعلول لما اتصفت العلّة بأنها علة، ولولا وجود العلّة لما وجد المعلول.

هذا التقريب في نفسه لطيف، بيد ان فيه هذا اللحاظ وهو لحاظ علاقة الممكنات بعضها مع بعض.

وفي حدود علم الكلام هذا الشيء ساقط عن نظر الاعتبار ربما غفلة، المهم إننا نحتاج إلى تقريب آخر نقول فيه: ان الشيء هو في ذاته ـ بغض النظر عن علاقته ـ محتاج في استمراره إلى علة، وليست إلى الحدوث فقط.

التقريب السادس: نلاحظ أولاً: ان (المحاضرات) عبّر بتعبيرين يفيدان ما بيناه وهو «فإن سرّ الحاجة ـ وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي ـ كامن في

---

(١) ظ: المعجم الكبير / الطبراني ت ٣٦٠هـ / تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي / نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ج٢٢/ ٣٩٧.

ظ: شرح إحقاق الحق / السيد المرعشي ت١٤١١هـ / تحقيق: السيد محمود المرعشي / مطبعة الخيام ـ قم /ط١/ ١٤١٢هـ / ج٢٥ / ٢٩.

(٢) ظ: بحار الأنوار/ العلامة ألمجلسي ت ١١١١/ تحقيق: محمد الباقر البهبودي / مؤسسة الوفاء- بيروت / ط٢ /١٤٠٣هـ -١٩٨٢ م/ ج٤٣/ ٢٦١، ٢٧١،ج٤٥/ ٣١٤،ج١٠٩/ ٧٣.

ظ: مسند أحمد / أحمد بن حنبل ت ٢١٤هـ/دار صادر- بيروت / ج٤/ ١٧٢.

ظ: سنن ابن ماجة/ محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٣ هـ / تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي / دار الفكر للطباعة ـ بيروت / ج٤ /١٧٢.

صميم ذاته وواقع وجوده»[١] أي حاجة الاستمرار إلى علة.

والتعليق على هذين التعبيرين: لنا ان نسال ان صفة الإمكان هل هي صفة للوجود أو للماهية أو للمركب ـ من الماهية والوجود ـ؟

فإن العبارة الأولى: ترشدنا إلى ان الإمكان صفة للوجود، لقوله: «الإمكان الوجودي».

والعبارة الثانية: ترشدنا إلى ان الإمكان صفة للماهية، لقوله: «وفقره الذاتي»، وذات الشيء يعني ماهيته اصطلاحا، والافتقار هو الإمكان، ولولا الإمكان لما حصل الافتقار، لعدم افتقار الواجب إلى علة، وعدم افتقار الممتنع إلى علة، وإنما الممكن هو المفتقر إلى علة، إذن فقد نسب الإمكان إلى الماهية.

وقولنا: إن كلا المطلبين صحيح بل المطالب الثلاثة صحيحة، الإمكان هو صفة للوجود، وصفة للماهية وصفة للموجود.

أما كونه صفة للوجود فلأنه وجود تنزلي محدود عن وجود الله سبحانه وتعالى إذ إنه تعالى لا يفيض وجوده الذاتي، بل يفيض وجودا غير وجوده الذاتي الذي تتصف به الذات المقدسة. وهذا الفيض وجود أكيد، وإلا ما تحقق في الخارج شيء، ومحدود بإنحاء الحد والقدر، يسمى في الحكمة العليا (بالتنزل)، وفي علم الكلام (بالمحدودية) لأنه ليس واجباً.

وينزل الوجود أو يفاض الوجود محدودا بقدر استحقاق المعلول للوجود وبقدر استحقاق العلّة. أي بقدر ما تستحق العلّة في إعطائها، والمعلول في استقلاله عن علته، فالفيض محدود بمقدار الكأس الذي ينزل فيها.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ /٧٨.

إذن فهو وجود إمكاني قاصر ومحدود.

والماهية أيضا تتصف بالإمكان، لأننا نعرف ان الماهية موجودة في عالمين: عالم الواقع، وعالم الخارج، وفي كلا العالمين هي هي لا تتغير أي لا يتغير حدها ورسمها. فلا هي تتنازل عند العالم الواقعي أكثر من حدها ورسمها، ولا انها تتكامل عند الوجود الخارجي أكثر من حدها ورسمها.

أي انها مناسبة لكلا العالمين: الخارج والواقع، أي انها مناسبة للوجود والعدم، فلا في الوجود تتكامل ولا في العدم تتسافل، وهذا معنى إمكانها، انها كأس فارغة، قابلة للوجود وقابلة للعدم.

إذن، فالماهية ممكنة ومحدودة مثل الوجود، لان إصدار هذا القرار عليها نفسه ـ الحد والرسم ـ هو حد لها. ويتركبان ـ الوجود والماهية ـ في عالم الخارج فيوجد ما نسميه موجودا، أي الماهية المتصفة بالوجود، وهي ماهية ناقصة متصفة بوجود ناقص، وهذه الصفة ثابتة حدوثا واستمرارا، لوضوح ان الفيض لا يختلف والحد والرسم لا يختلف بالاستمرار، بل هوهو.

إذن، فهذا النقص والتدني والتسافل موجود مع شيء آخر هو قيد له نأخذه بنظر الاعتبار، وهو لا يفرق في ذلك بين الموجود الأزلي والموجود لحادث من الممكنات، فان تعريف هذه المطالب ـ محدودية الوجود ومحدودية الماهية، موجود فيهما ـ الموجود الأزلي، والموجود بالحادث ـ.

ولا تقولوا: إن الصادر الأول ليس له جنس ولا فصل بصفته أعلى الأمور وأعلى الأجناس وأوسع الأشياء.

بيد أن: هذا الكلام ناتج عن عجز عقولنا عن إدراك ماهيته وعن حده ورسمه، وقولهم لا ماهية له ولا يتركب من وجود وماهية وهو وجود محض، مردود، لأنها صـ[illegible] صفة المخلوقين، فكل كنه وذات له

ماهية إلا الخالق تعالى فإن وجوده هو ذاته، وكنهه هو وجوده، وليس له ماهية.

إذن فأوسع الأشياء وأعمها وإن كنا لا نستطيع تعريفه، بيد ان له ماهية إجمالا، فإذا كان له ماهية، فهي ماهية محدودة وناقصة، لان هذا شأن كل ماهية لأنها بدون حد لن تكون ماهية على الحقيقة.

فإن الوجود بذاته ممكن، والماهية بذاتها ممكنة، ومعنى كونه ممكنا كونه ناقصا، فإذا تركب الوجود مع الماهية يصبح الشيء موجودا أي مركبا من الامكانين - أي من النقصين -.

النتيجة: إن الناقص بهذا المعنى لا يستطيع ان يحفظ نفسه وان يحفظ استمراره ويضمن لنفسه البقاء وإنما لا بد من وجود علة خارجية تضمن له البقاء.

إن قلت: إننا نضم فكرتين بعضها إلى بعض ونستنتج نتيجة علي خلاف ما تقدم.

الفكرة الأولى: إن ضم الممكن إلى الممكن لا ينتج إلا الممكن إذ الوجود ممكن، والماهية ممكنة، فقد كان الإمكان موجودا، ولا زال الإمكان محفوظا، ولا زال الإمكان مستمرا.

الفكرة الثانية: إننا نلتفت إلى ان الإمكان من المفاهيم المتواطئة، وليس من المفاهيم المشككة، بحيث يكون قابل للزيادة والنقصان، فضم الممكن إلى الممكن، أو الإمكان إلى الإمكان لا ينتج إلا الإمكان. فكيف نقول: إنه معيب بعيب زائد أو بعيب مضاعف أو نقصين بدل نقص واحد، بل يبقى الشيء ممكنا بوجوده وممكنا بماهيته بشكل لا يختلف عمّا سبق بشكل أساسي.

جوابه: إننا لا نتحدث عن صفة الإمكان، فان صفة الإمكان بهذا العنوان مفهوم انتزاعي، والمفهوم الانتزاعي ذهني وليس واقعيا خارجيا، وإنما نتحدث عن منشأ انتزاع هذه الصفة. وهذا العنوان حينما ننظر إلى منشأ انتزاعه،

لابد ان نجد معلولا وعلة.

فالمعلول هو الإمكان الخارجي ـ ان جاز لنا القول ـ وهو منشأ انتزاع صفة الإمكان ـ وهذا الذي له منشأ انتزاع ـ له علة.

وأصبح متصفا بمنشأ انتزاع الإمكان لسبب يعتبر على مستوى الاصطلاح السابق علة ما به الوجود.

إذن، فهنا نقص ناتج عن نقص، بل نقصان ناتجان عن نقصين، فأصبحت النقائص كثيرة في الممكن الأزلي ـ لو قسناه بالوجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى ـ فيكون الحال عدم إمكان ضمان استمراره، وهو متصف بهذه النقائص الكثيرة إلا بعلة خارجية.

التقريب السابع: بما ان علة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان دون الحدوث. ننظر إلى كل لحظة من استمرارية الممكن سواء أكان أزليا أو لم يكن، فالكلام في الممكن بما هو ممكن ونطبق عليه (برهان الدور، وبرهان التسلسل) على كل لحظة من لحظات استمراره، ووجوده.

ففي أول آنات وجوده نقول: هل هو أوجد نفسه أو غيره أوجده؟

فإن أوجد نفسه فهذا هو الدور.

وإن أوجده غيره، ولم ينته إلى الواجب فهذا هو التسلسل.

وهذا ينطبق على أول الحدوثات وكذلك ينطبق على كل الاستمرارية في وجود الممكن.

ومعنى هذا إنه يحتاج في كل لحظة من لحظات وجوده إلى علة خارجية، وإلا لزم الدور أو التسلسل.

إن قلت: إن العلّة لوجوده في الآن الثاني هو وجوده في الآن الأول، وبهذا

ينقطع التسلسل. فليس الآن الثاني أوجد نفسه ولا العلل اللامتناهية أوجدته، وإنما يوجد احتمال آخر، هو وجوده في الآن الأول علة لوجوده في الآن الثاني.

جوابه: فيه أكثر من إشكال:

إذ ان هذا الوجود السابق على الوجود الملحوظ وجوده في الآن الأول علة ولكنها علة (ما به الوجود)، فأين هي علة (ما منه الوجود)؟

والمفروض ان العلّة لا تتم حقيقة وبالدقة إلا باقتران هاتين العلتين أو التأثيرين، أو الفاعلين. فيعود الإشكال جذعا، لان الجزء الأسبق من وجوده ليس علة تامة بل ناقصة، والعلّة الناقصة غير كافية لإيجاد المعلول.

جواب الإشكال: علمنا ان الموجود بما هو موجود في كنه ذاته، غير زماني، وإنما يتقيد في طول وجوده بالزمان، فبما هو موجود غير مقيد بزمان ولا مكان، وهو ينطبق على كل الموجودات، فالزعم ان الجزء الأسبق بمنزلة العلّة للجزء اللاحق، فرع فرض وهمي، وهو كونه في زمان، أو في دهر، وغير ذلك، في حين إننا نتكلم عن أصل الماهية، وليس عن قيودها الخارجية؛ فلا يكون جواب برهان (الدور والتسلسل) ان الجزء السابق هو العلّة، بل يحتاج إلى علة خارجية، بان ينتهي التسلسل إلى الواجب كي ينقطع، إذن أصل الحدوث والاستمرار إنما هو بفعل العلّة الخارجية، وهو الواجب سبحانه وتعالى.

إن قلت: إن ما تقدم فيه تهافت في الفكرة لأننا فرضناه مرة مستمرا، ومرة أخرى فرضناه في ذاته غير ملحوظ الزمان ـ أي مستمرا بدون زمان أو دهر ـ وهو من قبيل التناقض ـ فإن لم يكن تناقضا مطابقيا فهو تناقض باللازم، لان الاستمرار لازمه وجود شيء من قبيل الزمان أو الدهر، وانتفاءهما لازمه عدم صدق الاستمرار بالحقيقة.

جوابه: نبيّن المطلب بالتحليل إلى أمرين:

أحدهما: أصل وجود الممكن.

الثاني: ذاته الموجودة.

فأصل وجوده: أما بالأزل، أو بالحدوث.

وذاته الموجودة نعبر عنها ـ مجازا، أو باللغة المتعارفة ـ بالاستمرار، وإلا ففي أصل المطلب الاستمرار غير موجود.

التقريب الثامن: لا شك ان الله سبحانه وتعالى يستطيع إعدام أي ممكن وإزالته من الوجود، وقد يكون الشيء موجودا في الليل، ولا نراه في الصباح، فإن الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك، وهو مما يعترف به كل من يعترف بوجود الله سبحانه وتعالى، وقدرة الله سبحانه وتعالى، والمسلمين خاصة، والمفوضة بالأخص ـ الذين هم طرف كلامنا، وخصمنا في هذه الأبحاث ـ.

المفوضة: لاشك يعترفون بهذا المقدار ـ وهو ان الله سبحانه وتعالى يستطيع إزالة أي ممكن من عالم الوجود الخارجي بالتفريق بين وجوده وماهيته في الخارج كجزئي موجود ـ فما دام جلّ جلاله يستطيع ان يزيل وأن يُعدم أي شيء، إذن فاستمراره رهين إرادته، لكنه تركه في عالم الوجود مستمرا ولم يسحب عنه فيض الوجود لينعدم، ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾[1].

وينبغي ان يُفلسف المطلب بالتالي:

أولاً: أن يقال: ان الله سبحانه وتعالى قادر على إيجاد المانع من استمرار الممكن، وحيث إنه لم يوجد المانع، إذن فهو يريد بقاء هذا الممكن.

إذن بقاؤه في أي لحظة من اللحظات، حتى في كنه ذاته ـ كموجود لا

(١) إبراهيم/٢٠.

كماهية ووجود ـ هو منوط بإرادة الله سبحانه وتعالى في عدم إيجاد المانع لإزالته.

فهذا الوجه يختلف عن الوجوه السابقة، بقوله: ان الله سبحانه وتعالى بيده عدم المانع لاستمرار الممكنات، بيد ان الوجوه السابقة تقول: ان الله سبحانه وتعالى بيده المقتضي لاستمرار الممكنات، أي ان الوجهين لا يتمانعان في الصدق.

ثانياً: ان يوافق المفوضة: ان الله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء، وإطلاق القدرة موجود بنص القرآن الكريم، ولا يمكن ان يُناقش، و﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1]، ومن ظاهر القدرة هو القدرة الفعلية أي التأثير الفعليّ والحقيقي، فهو قادر أي منجز لقدرته ومنفذ لقدرته، لا قادر اقتضاء فقط، وإنما قادر على نحو العلية التامة ـ ان جاز لنا التعبير -.

إذن، فهو علة تامة بحسب إطلاق هذه العبارة، والإطلاق ـ هنا ـ لا بد من التمسك به لأننا نتكلم عن دليل لفظي.

ومعنى ذلك ان القدرة الفعلية أصل وجود الممكنات ومؤثرة فيها، والاستمرار ـ بأي معنى فهمناه ـ أيضا تكون القدرة مؤثرة فيه.

إذن، الكبرى التي تمسك بها المفوضة باطلة جملة وتفصيلا، وبذلك يسقط مذهب التفويض.

فعبارتهم: إن الله سبحانه وتعالى خلق الخلق وتركه وأهمله، والخلق يشتغل بينه وبين نفسه باستقلاله، غير صحيح، لأنه لو غفل الله سبحانه وتعالى طرفة عين لزال الوجود كله.

(١) فصلت / ٤٢.

ملاحظة: إن ما تقدم من بحث في العلل القهرية، وسوف نأتي إنشاء الله تعالى إلى التفويض بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية، وهو بالدقة من باب واحد، ومتشابه إلى حد ما، بيد أننا سنلقي بعض الضوء عليه.

وقد تحصل بعد البرهنة على ان علة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان وليس الحدوث، فنتج أمران:

الأول: إن الممكن الأزلي متصور وليس مستحيلا، ولا ينقلب الممكن بأزليته إلى الوجوب الذاتي، بل يبقى ممكنا وإن كان أزليا، لان معنى الأزلية ليس هو عدم الحاجة إلى العلّة، لكي نعتبره واجبا، ولا يلزم منه تعدد القدماء ـ المقصود منه تعدد الواجب ـ، وإنما يستحيل ذلك ببرهان التوحيد فيما إذا قلنا بوجوبها جميعا أو بأكثر من واجب واحد بالذات، أما إذا قلنا بقدم بعض الممكنات، فيمكن فيه التعدد ما شاء الله ان يتعدد.

الثاني: إن الاستمرار يحتاج إلى العلّة، لان الممكن بحدوثه أو بوجوده ـ أيا كان سببه ـ لا ينقلب إلى الوجوب الذاتي، بل يبقى ممكن الوجود في حدوثه وفي استمراره، في أزليته هو دائما ممكن، فإذا كان ممكنا احتاج إلى علة استمراره، الذي هو أيضا ممكن كما ان حدوثه ممكن. فالقضية الرئيسية للمفوضة ليست بصحيحة.

ويلحق إشكال بالمطلب ـ حاجة الاستمرار إلى علة ـ: ما أشار إليه في (المحاضرات) ـ وذكرهُ بعد ذكرهِ للعلل الاختيارية ـ ان كثيرا من الأشياء ليست على وفق نتيجة المطلب، وأدل دليل على الإمكان وقوعه ـ وقد وقع فعلا ـ ان العلل تتخلى عن معلولاتها، أي هي ممكنة ولا تحتاج في استمرارها إلى علة ـ وهي أمور عرفية عامة، كثيرا ما يخطر في أذهان المتعلمين والعرفيين ـ من قبيل «. . . وأنه لا مانع من بقاء المعلول واستمرار وجوده بعد انتفاء علته، وذلك

كالعمارات التي بناها البناؤون وآلاف من العمال فإنها تبقى سنين متمادية بعد انتهاء عملية العمارة والبناء، وكالطرق والجسور، ووسائل النقل المادية بشتى أنواعها. . . »[١].

ولا بد للمشهور ولنا ان نجيب على هذا الإشكال مع ان المحاضرات قد أجابت عليه بيد ان الجواب عليه له وجوه عديدة، وجواب المحاضرات قابل للمناقشة.

الأجوبة:

الأول: عرفنا ان العلّة منقسمة على قسمين أساسيين:

أ ـ الفيض الأهلي

ب ـ العلّة التامة

أو ما يسمى (ما منه الوجود)، و (ما به الوجود).

من هذا يبدو ان إشكال المستشكل من حيثية العلّة التامة أو علة ما به الوجود، لا من حيثية ما منه الوجود، لأنه لم يكن ملتفتا إلى الفيض الإلهي، والى سببية الله سبحانه وتعالى لا حدوثا ولا بقاء، فهو يزعم ان البناء هو الذي أوجد البيت، والصناع هو الذي أوجد السيارة، وليس الله سبحانه وتعالى.

في حين ان (المفوضة) لا ربط لهم بهذا كله ـ بسببية ما به الوجود ـ وإنما أرادوا ان يستنتجوا ان الله سبحانه وتعالى تخلى عن خلقه بعد ان أوجدهم، ومعناه انقطاع الفيض، وهو النوع الآخر من العلّة ولا ملازمة بينهما.

الثاني: علمنا من البراهين السابقة ان الاستمرار متوقف على استمرار (العلية). والاستمرار كالحدوث، أو كأصل الوجود، محتاج إلى

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٨٠ - ٨١.

كلتا العلتين لكي يوجد ولكي يتحقق. وبهذا يكون الإشكال غير صحيح، وإن الاستمرار في البنايات والصناعات يكون بكلا العلتين، أي بانضمام الفيض الإلهي إلى علة ما به الوجود، سواء أعرفنا ذلك والتفتنا إليه تفصيلا أو لم نلتفت.

الثالث: ما أجاب به في (المحاضرات)[1]، وهو ليس جواب الفلاسفة، أو الحكماء، أو أهل العرفان، وإنما هو جواب مشهور المتكلمين، وهو: ان هناك فرقا بين علة الحدوث وعلة البقاء، أي ما دام علة الحدوث انتهت، حدثت له في الوقت نفسه علة أخرى، وهي السبب في استمراره وبقائه، وغير ذلك.

وهذه هي الفكرة التي يدافع عنها في (المحاضرات)، ويحاول ان يُعطي فكرة عن سنخ هذه العلّة وجنسها.

وحاصل فهمها: إن السبب، وما به الوجود للاستمرار هو التماسك بين الأجزاء، والتعاضد ما بينها وهي الآصرة - كما تسمى في الكيمياء الحديثة، أي التماسك والتجاذب بين الأشياء، والتكتل بين أجزاء المادة، وهذا كأنه عرف واضح، وإن كنا سوف نشكل عليه.

فهو يقول: إن علة الاستمرار هو التماسك، والآصرة متحققة في كل ما ذكره من البناء والصناعات وغيرها.

إلا ان هذا قابل للنقاش من اكثر من وجه:

أولاً: عرفنا ان فيه إغفالا لعلية (الفيض الإلهي)، إذ أغفله المستشكل والمجيب، وهي فكرة المتكلمين - إذا وجبت العلّة وجب وجود المعلول، بغض النظر عن الفيض الإلهي، وبهذا يصح كلام المفوضة.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج [illegible] ٨١ - ٨٢.

ثانياً: إن هذا الإشكال صورة أو تسامحا وارد في مورد واحد وهو قضية (الأشياء والجواهر) المعروفة خارجاً كالبناء والأجهزة، والنجوم، ونحو ذلك إلا ان (الاستمرار) ليس ذلك وحده.

فإذا كان المشهور أو المحاضرات أعطى العلّية وهو (التماسك والآصرة) فإنما هي متحققة في المادة المحسوسة، أما في غيرها، هذه الأمور غير موجودة، فماذا يقال عنها؟ وما هو سبب استمرارها؟ ان كانت هناك ضرورة لمعرفة هذه العلّة، فقد أعطينا العلّة بما هو أضيق من المدعى، وللإيضاح نذكر أمرين:

١ ـ سير الكواكب في مداراتها واستمرار حركة الكواكب عموما، هو استمرار صحيح، وهذا الاستمرار هو عرض بالمعنى الكلامي، وليس هو جوهر. فما هو السبب باستمراره؟

فالبرهان النظري والإجمالي نفسه الذي يبرهن به على ان الممكن في حدوثه واستمراره محتاج إلى علّة، فيأتي هذا البرهان ـ هنا ـ مع العلم إننا لا نعرف ما هي العلّة؟

وقلنا: إننا لا نحتاج ان نعرف ما هي العلّة، بيد أننا لوّ تصدينا لها، لا نكون معذورين في تركها.

٢ ـ إننا نعلم ان العالم ليس منحصرا بالماديات، ولا بعوارض الماديات، إنما هناك عوالم أخرى، مثل عالم الملائكة، وعالم الجن، ونحو ذلك من المجردات الممكنة المستمرة، وهي تتصف بكل الصفات التي هي تحت النظر، وتحت الكلام. فما هي العلّة لاستمرارها؟ هل هي الآصرة والتماسك المادي؟ هذا غير ممكن لأنه ليس لهم مادة ولم يخلقوا بوجود مادي.

فالقول في (المحاضرات) أضيق من المدعى.

ثالثاً: نقول: ان هذه الآصرة والتماسك بين الأجزاء المادية هي معلولة وليست علة. إذ البناء يُعمل بإيجاد هذه الآصرة، فالبيت والجدار والأجهزة، ونحوها، عناوين انتزاعية ووهم اجتماعي بالدقة، فحينئذ إذا كانت الآصرة والتماسك هي علّة كما زعم، وهي معلولة كما زعمنا يلزم (الدور) لان الآصرة تكون علّة لنفسها.

وقد قالوا في علم المنطق وعلم الكلام: ان العلّة مقسّمة على أربعة أقسام منها (العلّة المادية)، ولا نريد بالعلّة المادية إلا التماسك بين الأجزاء، فالبنّاء من هذه الناحية أوجد العلّة المادية للبناء، أي شارك في العلّية حدوثا.

فمثلاً: هذه (الآصرة) أحدثت المسجد، فهل هي شاركت أيضا باستمراره ـ بعد غض النظر عن البراهين السابقة ـ فيمكن القول: ان هذه الآصرة مقسّمة زمانا، يكون كل زمان علّة للاحقه، والآصرة وحدها غير كافية للبقاء والاستمرار، وذلك من برهاننا السابق وبرهان الفلاسفة ـ على ان كل الأشياء محتاجة بعضها إلى البعض، وما من شيء قابل للاستغناء والاستقلال بنفسه ـ فالآصرة وحدها لا تكفي للاستمرار بل ينبغي ان يلحظ في كل آن مجموع العلاقات بين الخلق، فالمجموع الأول علّة لهذا المجموع نفسه في الآن الثاني.

فإننا لو فرضنا شيئا ما حصل في المجموعة الشمسية، فإن هذه الآصرة تزول، إذ يقول الشاعر غير العربي: ان الشمس والقمر والسحاب والمطر اجتمعوا لأجل ان تأكلوا قرص الخبز.

وقد قلنا: إن الماهية من حيث هي، أو الموجود بما هو ليس له زمان، وما تقدم من القول نتيجة التكثر الزماني، أو التحليل ألزماني، أي ان لحظة ما

تكون علة للحظة أخرى، بيد أننا لو لاحظنا الأشياء من حيث عدم الزمان يكون الاستمرار عين الحدوث.

الحدوث: هو ذات، والاستمرار: هو ذات أيضا، وليس هناك شيء آخر.

الحدوث والاستمرار معنى انتزاعي بمنزلة العلّة، والذات بمنزلة المعلول، لكن الكثرة عين الوحدة ـ الوحدة والحدوث ـ. ونعني بالحدوث: حدوث الذات، ونعني بالاستمرار: استمرار الذات، إذن، فالحدوث والاستمرار شيء واحد بعد إسقاط الزمان. فحينئذ نحتاج إلى علّة واحدة، فعلّة الحدوث هي بعينها علّة الاستمرار، وهذا لا يختلف فيه ما كان ممكنا حادثا، وممكنا قديما، لأنه في مرتبة الذات لا يوجد شيء اسمه استمرار في عالم الزمان وفي عالم الدهر.

إن قلت: إن هذا المستوى من التفكير، وإن كان صحيحا في نفسه، إلا أننا يمكن ان نتنزل عنه مرتبة وذلك بان نلحظ (الذات) زمانية، أي في زمان أو دهر ونحو ذلك...

وعندئذ يصدق ما عليه المشهور، والمتصور من قبل (المحاضرات)، من ان العلّة المحدثة ليست هي العلّة المبقية، و لا بد من الاثنينية والتعدد، وإن العلّة المحدثة (للبناء، والكرسي) هو البنّاء، أو النجار، والعلّة

المبقية له هو تآصره وتماسكه. ففي عالم الزمان ـ إذا لوحظ الزمان ـ صحت هذه لنظرية، وإن لم تصح في عالم الذات، وأصل الماهية.

يمكن ان نسأل: لماذا هذا التنزل من أصل الماهية إلى الزمان؟ مع ان العلّة لم تُجِد الذات بصفتها زمانية، وإنما بصفتها جزئية من صفات الماهية، أي أوجدت زيدا بصفته حيوانا ناطقا، ولم تُجده بصفته زمانيا، فلا حاجة إلى التنزل، وإن لم تتنزل فعلّة الحدوث هي علّة البقاء.

بيد أننا لو تنزلنا فيأتي الجواب على النظرية نفسها ـ الحدوث غير البقاء ـ بعدم الحاجة إلى علّتين كما عليه (المشهور والمحاضرات)[1]، وإنما هي علّة واحدة أيضا، مثلما ان للذات علّة واحدة ـ بغض النظر عن الزمان ـ كذلك الاستمرار الزماني له علّة واحدة، لكن ما هي هذه العلّة؟

ويمكن طرح المطلب كأطروحة واحتمال، **فنقول**: إن الآصرة نفسها والتماسك هي علّة الحدوث، وهي علّة البقاء والاستمرار، لان الآصرة موجودة من أول جزء من أجزاء تحققه وحدوثه وباقية إلى آخر آنات حدوثه وبقائه ومنحلة بانحلال الزمان الذي أصبحنا ملاحظين له الآن ـ في هذا التنزل ـ وبهذا تكون هي علّة حدوثه وهي علّة بقائه.

إن قلت: إن علّة الحدوث ليست هي الآصرة بل هي (البنّاء والنجار.. ونحو ذلك).

قلنا: إن هذا ـ مع شديد الأسف ـ أُخِذ مسلما في (المحاضرات) أي ان علّة الحدوث هم (الصانعين) ـ وهذا قلة في التحقيق ـ لأننا إذا لاحظنا انقسامات العلّة على ثلاثة انقسامات لا يكون الصانع هو الجزء الرئيسي أبدا، فضلا ان يكون هو العلّة التامة ـ التي تخيل المشهور انها علّة تامة ـ إذ العلّة تنقسم على ثلاثة انقسامات:

الأول: انقسامها على مقتضي وشرط وعدم مانع، ونحن ندعي ان وجود الصانع والعامل هو بمنزلة الشرط وليس بمنزلة المقتضي، ولا بمنزلة عدم المانع، والمقتضي هو العلّة الرئيسية وليس الشرط، والمقتضي هو القابلية للتماسك ليس أكثر، والمانع هو الموانع المحللة، من قبيل الماء، والنار، ونحو ذلك، وقد زالت فوجد

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٨١.

التكوين.

الثاني: انقسامها على العلل الأربع ـ الفاعلية، والصورية، والمادية، والغائية ـ فعلى أحسن تقدير يكون (الصانع والنجار و نحوهما) العلّة الفاعلية، وهو جزء العلل الأربع، وهذا على خلاف الفهم المشهوري، الذي جعله العلّة الأساس؟

الثالث: انقسامها على (ما به الوجود، وما منه الوجود)، وعلى أحسن تقدير يكون الفاعل هو علّة ما به الوجود، وليس علّة ما منه الوجود، وليس التسليم على أنه علّة تامة أي المجموع المركب من علّة ما به الوجود وما منه الوجود.

فإذا ضممنا هذه النتائج للانقسامات بعضها لبعض، عرفنا ضآلة المسألة أي ضعفها في الأول والثاني والثالث، وبهذا نلاحظ ضآلة الصانع من علّة ما به الوجود.

بيد ان الأساس في علّة ما به الوجود هي الآصرة، لأنها هي المقتضي، وليست هي العلّة المادية بطبيعة الحال.

إذ العلّة المادية هي المؤصر والمنسحب بالآصرة والمتماسك بالآصرة. فللآصرة معنى آخر غير المادة نفسها، وهو التلاصق والتماسك بالمادة نفسها. فما تقدم هو الكلام في (العلل القهرية).

العلل الاختيارية

التي هي الفعل الاختياري ـ الذي هو العنوان الرئيسي ـ وهو محل الخلاف بين (المجبّرة، والمفوّضة، والإمامية).

- بحسب المنهج الذي سرّنا عليه، ينبغي ان نعطي فكرة عن كلام

(المحاضرات) بهذا الصدد، ثم نعرّج على المطالب التي ينبغي ان تقال -

قال في المحاضرات: «. . استغناء البقاء عن المؤثر» ونقدها: مرة في الأفعال الاختيارية، وأخرى في الموجودات التكوينية، أما في الأفعال الاختيارية فهي واضحة البطلان»[1]، والذي يتحصل من المحاضرات ـ على الرغم من أنه كلام غير مبوب ـ ان له تقريبين منتجين للنتيجة نفسها.

التقريب الأول: أن يقال: ان الفعل الاختياري محتاج لاستمراره إلى وجود الإرادة ـ وهو يعبر بالقدرة والسلطنة ـ لوضوح ان السبب إذا لم يستمر، لم يستمر المسبب.

ولنفترض: إن شخصا ما كانت له إرادة، بأن يذهب إلى الصحن الحيدري الشريف، فمشى نصف المسافة، ثم حصل له عدول، فقطع المشي ـ كان يريد المشي فوُجِد، وحينما انقطعت الإرادة للمشي زال المشي ـ وكذلك الطعام والشراب، فالفعل بإرادة الفاعل، أي ـ بتعبيره الأدق إلى حد ما ـ إذا زالت العلّة وهي الإرادة زال المعلول، ولا يمكن ان يستمر الفعل الاختياري بدون قدرة وسلطنة أو إرادة[2]، وهذا المطلب صحيح في نفسه، بيد أننا نحفظ لأنفسنا الإشكالات التالية.

التقريب الثاني: أن نقول: ان الفعل الاختياري ينحل بانحلال الزمان، فإن له أجزاء بقدر آنات الزمان، وكل آن من هذه الآنات هو فعل اختياري مستقل عن الآخر [illegible]

حينئذ يمكن ان ننتزع مفهوما انتزاعيا نسميه حركة اليد ـ مثلا ـ أو المشي أو

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢ /٧٨.

(٢) ظ: محاضرات في أصول الفقه /ج٢/ ٧٨.

الآكل. . . الخ، وإلا فهي منحلة بانحلال الآنات والأزمان، وكل آن بصفته فعلا اختياريا يحتاج إلى إرادة فاعلة والى علة، أو قدرة وسلطنة ـ بحسب تعبيره ـ فهناك قدرات أو سلطنات كثيرة في النفس، أو إرادات عديدة في النفس لأفعال كثيرة اختيارية.

فيستنتج من هذا التقريب ان الدفع والرفع بمعنى واحد وليسا بمعنيين -لا بالعقل ولا بالاعتبار- لأن (الرفع) باصطلاحهم: إزالة الموجود، و(الدفع) المنع من أصل الوجود، وبعبارة أخرى: ان الدفع مانع عن الوجود الأول، والرفع مانع عن الوجود الثاني. بل كلاهما يرجعان إلى الدفع أو المنع من أصل الوجود، لان المنع عن أصل الوجود الأول أو عن الآن الأول، هو دفع الوجود، وإن المنع عن الآن المتأخر، هو دفع الوجود المتأخر، وهو بالاصطلاح العرفي (رفع) إلا أنه بالدقة (دفع).

فالدفع هنا: إنما هو منع لوجود تحليلي من وجودات الأفعال الاختيارية الزمانية وكلاهما يرجعان إلى الدفع وليس الرفع.

وقد قال قبل ذلك: «وعلى الجملة: فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في الحاجة إلى السبب والعلّة، وهو إعمال القدرة والسلطنة، فإن سرّ الحاجة ـ وهو إمكانه الوجودي وفقره الذاتي ـ كان في صميم ذاته وواقع وجوده، من دون فرق بين حدوثه وبقائه، مع ان البقاء هو الحدوث، غاية الأمر إنه حدوث ثان ووجود آخر في قبال الوجود الأول، والحدوث هو الوجود الأول غير مسبوق بمثله.»[1] هذا حاصل مراد المحاضرات.

جوابه من وجوه:

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٧٨٧٧.

الوجه الأول: مناقشة ذلك تحتاج إلى بعض المقدمات:

منها: إن القدرة والسلطنة ـ بتعبيره ـ هي بمنزلة علّة ما به الوجود للفعل الاختياري.

ومنها: ما سبق ان عرفناه وبرهنا عليه، ان الاستمرار يحتاج إلى علّة كالحدوث وهو يحتاج إلى كلتا العلّتين أي ما به الوجود وما منه الوجود ـ وهو الفيض الإلهي ـ بيد ان في المحاضرات ركّز على حصة واحدة من هاتين الحصتين وهو احتياج الفعل الاختياري المستمر إلى استمرار علّة ما به الوجود وهو الإرادة أو القدرة والسلطنة ولم ينظر ـ بأي حال من الأحوال ـ إلى ضرورة استمرار الحصة الأخرى من العلّية وهو الفيض الالهي.

وقد بينّا عدم صحة هذا وبرهنّا على ان كلتا الجهتين ضرورية، إلا ان نقطة الصعوبة لدى المحاضرات هو ادعائه غير ادعاء المفوضة، لان الذي ادعاه المفوضة هو انقطاع الفيض الإلهي ـ أي الحصة الأخرى التي غفل عنها في المحاضرات ـ إذ قالوا ان الله سبحانه وتعالى خلق الخلق ثم تخلى عنهم، فأي العلّتين انقطعت؟ ليست علّة ما به الوجود انقطعت، بل علّة ما منه الوجود، ولا ملازمة بين الأمرين.

فهل برهاننا على ضرورة استمرار علّة ما به الوجود لبقاء المعلول يلزم منه بقاء الفيض الإلهي واستمراره؟

بل هذا أول الكلام في نقاش المفوضة، بل هو عين ما يدعيه المفوضة.

فللمفوضة ان يقولوا: نحن نوافق على ان الله سبحانه وتعالى أوكل الكون إلى ذاته والى علله ومعلولاته. فهذا مما لا ينكره المفوضة، بل ينكرون استمرار الفيض الالهي.

وبهذا نطقنا بمقالة المفوضة نفسها، وهذا الكلام يمكن ان يكون بقبال

المجبّرة.

الوجه الثاني: هو الرد بأكثر من إشكال على قوله: ان الفعل الاختياري منحل بانحلال الزمان فهو يرجع إلى أفعال اختيارية عديدة ومتكثرة بتكثر آنات الزمان.

الإشكال الأول: حين نلتفت إلى أنفسنا ندرك وجدانا ان الفعل هو واحد والإرادة المتعلقة به وهي المحركة له واحدة أيضا، وليس هناك انحلال زماني في الأفعال، فالإرادة مجردة، ومن عالم المجردات، لان النفس مجردة وأجزائها مجردة، والإرادة من أجزاء النفس، إذن هي ليست زمانية، فهي ليست انحلالية بانحلال الزمان.

إذن، يلزم إيجاد العلّة الواحدة للمعلول المتعدد، وهذا مستحيل على وفق نظرية (الواحد لا يصدر منه إلا واحد)[1] ـ ونحن لا نشهد بصحتها ـ.

الإشكال الثاني: إن الفعل منحل إلى آنات متعددة، ولقد أشرنا إلى هذه الآنات، فيكون الحاضر من الصغر والضآلة بحيث لا يمكن لحاظه، بحيث لا يطيقه وهم ولا خيال.

وبهذا لا نستطيع العمل بالحاضر لأنه بمنزلة الصفر، ولو تنزلنا وقلنا يصلح لبعض العمل، أمكن تقسيم الزمان تقسيما لا متناهيا، إذ كل فعل إذا استمر دقيقة واحدة يكون له أجزاء لا متناهية، إذن فالمعلولات لا متناهية، فالعلل لا متناهية.

فيصبح المطلب خبط عشواء، لان فعل دقيقة أو أقل يكون لا متناهي عللا ولا متناهي معلولات، ولا بد من الوقوف به ـ لأنه لازم باطل ـ مهما كانت مقدماته النظرية.

فحينئذ لا بد من الجواب ولو بشكل موجز لما يحفظ لنا وحدة الفعل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة/ صدر الدين محمد الشيرازي/ ج٣/ ٢٠٣.

الاختياري ووحدة علّته، وهي الإرادة والسلطنة.

الجواب الأول: يمكن ان نستدل بـ(الدليل الأني) على ان الفعل واحد وليس بمتعدد لأننا قلنا: بان علّته واحدة وليست بمتعددة، لان علّة الفعل هي الإرادة والإرادة جانب نفسي مجرد عن المادة، وليست في زمان ليكون معناها متعددا، مضافا إلى الوجدان الحقيقي في وحدته وعدم تعدده، وإن الإرادة هي واحدة في النفس لكل فعل اختياري.

وإذا ثبت ان الإرادة واحدة وغير متعددة وغير منحلة، ثبت ان الفعل واحد، لأنه معلول، والمعلول يجب ان يكون من سنخ العلّة، فإذا كانت العلّة واحدة كان المعلول واحدا، وإذا كانت العلّة واحدة استحال ان يكون المعلول متعددا، للزوم صدور المتعدد من الواحد وهو مستحيل ـ على نظرية لا يصدر من الواحد إلا واحد ـ.

الجواب الثاني: تصور في المحاضرات ان الفعل الاختياري منقسم على وحدات والى أقسام تبعا لانقسام الزمان، لان الزمان منقسم على أقسام[1].

فإذا علمنا ان الزمان ليس له وجود خارجي وواقعي، إنما هو مفهوم انتزاعي ومنشأ انتزاعه هو منشأ انتزاع السبق واللحوق والتتابع، ومعنى هذا ان الزمان موجود في طول الأفعال، وليست الأفعال في طول الزمان ـ كما قد نتخيل ـ فإذا ألغينا الزمان فتعدد الزمان إلى أنات وساعات ودقائق ونحو ذلك ـ الذي نص عليه في المحاضرات ـ ملغى، لان أصل الزمان ملغى، فتكثر الأفعال بتكثر الزمان وانحلالها بانحلال الزمان ملغى أيضا، لان انحلال الزمان غير موجود أيضاً.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٧٩.

الجواب الثالث: أن نتمسك بنظرية نسميها **الإيهام التكويني**.

وذلك بعد التنزّل عن الجوابين الأولين يكون له أحد جوابين:

الأول: عرفي.

والثاني: دقي - الإيهام التكويني -[1].

أما الجواب العرفي: إن هذه التحليلات والتجزئة إنما هي نظرية وليست عملية وحياتية وعرفية - ما شئت فعبّر - لأننا نعيش في عالم الخارج عيشة عرفية وليست دقية، فنشعر ان الفعل واحد، وإن الزمان موجود وواحد، وإن الإرادة واحدة.. ونحو ذلك.

وجوابه: إن المطالب الكلامية والفلسفية لا تبتنى على الفهم العزفي، بل لابد من التعمق فيها وعدم الاقتصار على السطحية العرفية.

وأما الجواب الدقي: لقد سلمنا بهذه المرتبة الفكرية - التعدد - بحسب الدقة العقلية.

وجوابه: ما سميناه بالإيهام التكويني.

بأن نقول: إن الزمان وإن كان في هذه المرتبة من التفكير موجوداً - بعد التنزل عمّا سبق - والأفعال متعددة، والحاضر وإن كان دقيا واحدا ونحو ذلك، إلا أننا لو التفتنا إلى ذلك لتعذّر علينا العمل والتصرف، وذلك:

أ- إننا بالدقة ندرك، والفلاسفة والمتكلمون: ان وجدانهم واحد، وحاضرهم واحد وفعلهم واحد.

ب- ان أي إنسان إذا أدرك ان الحاضر هو لحظة غير ممكنة التصور، والخيال يعجز عن أي فعل من الأفعال لان ليس له حاضر، أما المّاضي والمستقبل

(١) لم أجد من خلال تتبعي ان هناك من استعمل هذه التسمية غير السيد الشهيد قدس سره.

فليسا له أكيداً.

إذن، اقتضت الحكمة، ان يُجعل في الإنسان (الوهم التكويني)، وهذا الوهم التكويني يشعر به الإنسان وجدانا دقيا لا عرفيا، ولهذا نتائج عديدة:

١ ـ ان الفعل واحد وليس متعدد.

٢ ـ ان الزمان الذي أوقع في الفعل واحد وليس متعدداً.

٣ ـ ان الحاضر ليس بهذه الضآلة، بل هو كثير جدا.

وهذا وإن كان خلاف الواقع ـ لذا سميناه وهما ـ إلا أنه من الضروري وجوده في أذهان الناس كي تحفظ الحياة، ويحفظ التصرف، والاختيار، فاقتضت الحكمة من أجل ذلك هذا (الإيهام).

ومن الصور البسيطة ـ إيهامات تكوينية ـ يعيشها الإنسان، وهو يعلم أو لا يعلم:

١ ـ (المثال المشهور) وهو انكسار العود في الماء، وهو شيء وجداني، على الرغم من أنه غير مطابق للحقيقة.

٢ ـ ان الإنسان أول ما يغمض عينيه يبقى كأنه يرى رؤية، وإن كانت ليست بالوضوح نفسه، بيد انها موجودة في حين اتصال النور غير موجود.

٣ ـ ان لكل من العينين صورة مستقلة تراها، مع ذلك ان (الإيهام التكويني) يقتضي ان الصورة واحدة، وليستا اثنتين، وإلا لكان كل الناس مبتلين بالحول، فمن هذه الناحية يجب ان تكون الصورة واحدة لكي تسير لهم الحياة.

٤ ـ (الأحلام) إذا لم تكن مطابقة للواقع، وعليه الظاهر العرفي، من الإيهام بالإحساس، إنه سمع، ورأى، وكل ذلك بمجرد الإحساس الباطني.

قد يقال: أثبتّم نظرياً ـ بأي جواب من الأجوبة السابقة بما فيها الأخير(الإيهام التكويني) ـ طول الزمن واستمراره، وإن الحاضر هو مدة معتد بها وليست لحظة غير مدركة للإنسان، إذن، يمكن تقسيمه إلى أقسام فيكون كلام المحاضرات صحيحا من هذه الناحية.

جوابه: إن الذي قلناه من (الإيهام التكويني) يأتي في طول إلغاء الأقسام، لا إننا حصلنا على زمان يمكن ان ينقسم، بل حصلنا على زمان طويل لكن غير قابل للانقسام، أي ينبغي ان نُلغي الأقسام حتى يحصل هناك شعور وجداني بالتتابع والطول والسعة، فهذا الشعور بالتتابع منتف، فاحدهما ينافي الآخر.

الجواب الرابع – على قول المحاضرات ـ: ان كل فعل اختياري يحتاج إلى استمرار الإرادة والسلطنة، وينقطع حينما تنقطع الإرادة، إذن، فالأفعال الاختيارية محتاجة في بقائها واستمرارها إلى علّة[1].

وهذا إلى حد ما صحيح في نفسه، لكن لا ملازمة بين ما تقدم به وبين احتياج بقاء (المعلولات القهرية) إلى علّة، إذ يمكن ان يفكك بينهما بأحد الوجوه المحتملة:

١ ـ ان نقول بما قالت به المفوضة: ان كليهما غير محتاج في البقاء إلى علّة.

٢ ـ ان نقول: باحتياجهما إلى علّة ـ وهذا الذي قلناه وقاله في المحاضرات، لكن إشكاله هناك على المفوضة وليس مطلبا في نفسه.

٣ ـ ان الأفعال الاختيارية محتاجة في بقائها واستمرارها إلى علّة وهو استمرار الإرادة، إلا ان الآثار التكوينية والمعلولات القهرية غير محتاجة في استمرارها إلى علّة، بل يكفي فيها الحدوث ولا حاجة في بقائها إلى علّة.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٧٩.

٤ ـ ان نقول ـ بالعكس ـ: ان الأسباب القهرية تحتاج إلى علّة، وأما الأفعال الاختيارية فهي لا تحتاج إلى علّة.

كل ذلك في نفسه ممكن، وكلام المحاضرات كان موجها ضد (المفوضة) وليس برهانا قائما بنفسه، وكان عليه ان يبرهن على الملازمة بين (الأفعال الاختيارية) إذا احتاجت في بقائها إلى علّة احتاجت (المؤثرات التكوينية القهرية) في بقائها إلى علّة، وهذه الشرطية والملازمة بين فعل الشرط وجزائه غير مبينة في المحاضرات، وغاية ما هو مبيّن في المحاضرات: ان الأفعال الاختيارية محتاجة في بقائها إلى علّة وهو أضيق من مدعى (المفوضة).

الجواب عليه: من الممكن ان يقال ـ دفاعا عن المطلب الذي في المحاضرات ـ التالي، وهو يحتاج إلى مقدمة: إنه ذكر علّة (ما به الوجود)، وأسقط أو أهمل التعرض إلى علّة (ما منه الوجود) وهو الفيض الإلهي، لأننا بيّنا وقد بيّن النص القرآني الكريم: ان الفعل الاختياري يحتاج في استمراره إلى كلتا العلتين:

أ ـ استمرار الإرادة كسبب (ما به الوجود).

ب ـ استمرار الفيض الذي هو (ما منه الوجود).

وأي منهما انقطع، انقطع الفعل، لان المعلول لا يوجد بالعلّة التامة السببية، وإنما يوجد بالعلّة التامة المنضمة إلى الفيض؟، فلماذا أسقط الفيض هنا؟ وقال: ان استمرار الفعل متوقف على استمرار الإرادة.

نقول: لعله قال بالاستغناء عن الفيض، أي اعتبر ان كلا النحوين من العلّة موجود في الإنسان، أي القدرة من حيث كونها علّة (ما به الوجود) والإرادة أو السلطنة من حيث كونها علّة (ما منه الوجود)، فكلا النحوين من العلّة متحقق.

جوابه: إن على ما تقدم إشكالات عديدة منها:

أ ـ ان هذا اعتراف ضمني بعدم حاجة المعلول إلى الفيض الإلهي، باعتبار ان الفيض موجود في ضمن الإرادة، أما الفيض النازل من قبل الله سبحانه وتعالى أمر مستغنى عنه.

وهو عين مدعى (المفوضة)، وليس للمفوضة قول أكثر من هذا.

ب ـ إننا نكرر ما سمعناه في يوم ما عن (الشيخ محمد حسين الأصفهاني)[1] قدس سره، وهو: ان المخلوق يستحيل عليه الفيض الإلهي، إذ الفيض الإلهي إنما هو من الله سبحانه وتعالى، وفي غيره شطط في التصور فضلا عن التصديق.

ت ـ ان ما زعمه المدافع عن المحاضرات، بان الإرادة بمنزلة الفيض أي ان إرادة الإنسان تكفي عن الفيض الإلهي؟

هذا باطل جدا، لان الإرادة ليست فيضا، لان هناك تباينا بينهما، في الحمل الأولي والحمل الشايع ـ والعمدة الحمل الشايع بين الإرادة والفيض ـ فهما يدخلان في عنوانين مختلفين وكليين متباعدين ومتباينين، إلا أنهما حصتان من كلي واحد ومن مفهوم واحد.

بعبارة أخرى: حتى إرادة الله سبحانه وتعالى غير فيضه، وكلاهما من صفات الأفعال، وليسا من صفات الذات، إذ إرادته أسبق من فيضه فهو يريد، فيفيض، وليست هي عين فيضه.

فكيف تكون إرادة الإنسان هي عين فيض الله سبحانه وتعالى أو عين فيض

---

(١) هو: الشيخ محمد حسين الأصفهاني بن الحاج محمد حسن بن علي أكبر بن أقا بابا بن أقا كوجك، بن الحاج محمد إسماعيل بن الحاج محمد حاتم النخجواني، ولد في ثاني محرم الحرام من سنة ١٢٩٦هـ في النجف الأشرف له كتاب (نهاية الدراية في شرح الكفاية) توفي في سنة ١٣٦١هـ.

الإنسان نفسه؟ إذن فهذا الدفاع في نفسه لا يمكن تصديقه.

التقريب الثالث: وهو مطلب آخر من مناقشات المحاضرات.

إذ بعد ان ذكر: إن العلّة في بقاء الأشياء ليست هي العلّة المحدثة، بل هي ظاهرة (الآصرة، والتماسك، والتجاذب) ما بين الأشياء ـ وعبّر في المحاضرات بلفظ (التعاصر)[1]، وهذا خطأ واضح، لأن التعاصر تعني: الوجود في عصر واحد، ولا يمت إلى مثل هذه الأفكار بصلة، هي التي تحفظها وتضمن استمرارها، فقال: «ومن ذلك يظهر سرّ بقاء الكرة الأرضية وغيرها بما فيها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه، وما شاكلها من الأشياء الطبيعية على وضعها الخاص ومواضعها المخصوصة. وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم موادها، والقوة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية»[2]، وفي هذه العبارات تسامح واضح، منها قوله: «القوة الجاذبية»، والصحيح ان نقول: (القوة الجاذبة)، أو نقول: (قوة الجاذبية)، ومنها قوله: «تفرض»، ولها معنيان، فأي معنى هو المقصود[3]؟ فهي أما من الفرض بمعنى الإلزام، وأما بمعنى الافتراض، وكلا المطلبين غير صحيح، وكان

---

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه/ ج٢/ ٨٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٨٢.

(٣) جاء في مختار الصحاح: ف ر ض ـ (الفَرْض): الحزُ في الشيء، والفرض أيضا ما أوجبه الله تعالى، سُميّ بذلك لأن له معالم وَحدودا، وقوله تعالى في سورة النساء/ ١١٨: ﴿لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾، أي مقتطعا محدودا، و(التفريض): التحزيز، وقُرِيء: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَّضْنَاهَا﴾ النور/ ١، بالتشديد أي فصلناها، و(فُرضَة) النهر بضم الفاء ثلمتُه التي يُستقى منها، و(فرضت) البقرة أي كَبِرَت وطعنت في السِن، ومنه قوله تعالى: ﴿لاَّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ﴾، و(فرَضَ) الله علينا كذا و (افترض) أي أوجبَ، والاسم (الفريضة).

وجاء في المنجد: (فرض) الأمر: قدّره وتصوره ولاحظهُ بعقله... الخ.

ينبغي ان يقول: (تتصف بها الأشياء) ونحو ذلك، لان المورد تكويني وليس تشريعيا، والصفة التكوينية يتصف بها من تلقاء ذاته لا بفرض خارجي على ما هو المفروض في العلوم الطبيعية.

أما مجرد الافتراض، هو عدم الأيمان بهذه الأمور فيفترضها افتراضا، وهذا ينافي قوله بعد ذلك مباشرة: «وقد أصبحت عمومية هذه القوة ـ الجاذبية ـ في يومنا هذا من الواضحات»[1] أي ليست مجرد فرض وافتراض، وإنما هي حقيقية. ـ وليس هذا مورد البحث، وإنما هو أمر عرضي ـ والمهم إنه أخذ النتيجة من العلوم الطبيعية التجريبية الأوربية مسلَّمة الصحة على ما في ظاهر عبارته.

– استطرادا ـ هناك من يعتبر نفسه في (الحوزة) وبعيد عن العلوم الأوربية، ومع ذلك له درجة كافية من الوعي بحيث يدرك معنى الجاذبية تصورا وتصديقا، وهذا نحو من التطور في الحوزة، ولكنه ليس بصحيح، ومن المؤسف ان أكثر من واحد من مبرزي علمائنا من يفتخر بهذا المعنى، بيد أني أعتقد إنه مضاد للدين، وليس بصحيح، فهل من الأوربيين من يفتخر بنظرية من نظرياتنا، وبفكرة من أفكارنا ويؤمن بنتيجة من نتائجنا؟ بل ينبغي ان تكون الحوزة أعلى من ذلك. فلا نقف عند فهم نظرياتهم تصورا وتصديقا، بل نستطيع ان نناقش ونجابه النظريات الحديثة بمقدار ما أُتينا من علم. وبحسب علمي لا نسبة بين علم الحوزة والعلم الحديث ـ على أنه معمق ودقيق ولطيف ـ بيد أنه لا يكون شيئا معتدا به إذا قيس بعلم الحوزة، ويشهد بذلك كل من مارس كلا النحوين من العلوم، وإن كثيرا من النظريات التجريبية قابلة للمناقشة، لو ثُنيت لنا الوسادة، ولم تُثن لنا الوسادة إلى حد الآن؟؟

---

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٨٢.

نورد بعض الإشكالات على نظرية الجاذبية، من حيث افتراض ان تكون هي سبب (ما به الوجود) على تعبيرنا، لحفظ الكواكب والنجوم ودورانها في مداراتها، وإن هذه النظرية قطعية وحتمية ودائمة ونحو ذلك:

الإشكال الأول: إن هذا الذي يدعي الانتصار لهذه النظرية وكونها حتمية وواضحة، إنما هو زعم يزعمه - إذ هي عندهم ليست بصحيحة - وذلك لأنهم يعترفون، ان كل نظرياتهم إنما هي نتيجة تجربة، ونتيجة ما نسميه: (حساب الاحتمالات)، وقد تضائل - بحساب الاحتمالات، نتيجة التجربة - احتمال الكذب ورجح احتمال الصدق بالتدريج، إلى ان تكتسب النظرية وضوحا حتى تصل إلى درجة القانون.

ومع ذلك يبقى احتمال بطلانها واحتمال وجود نظرية أعمق منها وأوسع منها موجود وقائم، مهما كانت هذه النظرية واضحة. إذن، تبقى نظرية الجاذبية أو دوران الأرض حول الشمس، أو أي شيء آخر قابل للتبدل في يوم من الأيام.

ونستطيع ان نضرب مثالا لأوضح النظريات الحديثة - باصطلاحهم -

وهي: **النظرية النسبية**، قالوا: انها ناجحة إلى الآن في تفسير كل الظواهر التي ابتلى بها العلماء الطبيعيون - من قبيل إطلاق الصواريخ، والأقمار الصناعية، والمركبات الفضائية، ونحو ذلك - كلها تنطبق على الكبرى - باصطلاح علم المنطق وعلم الأصول - التي أعطاها (اينشتاين) في نظريته النسبية؟

صحيح انها ناجحة في تفسير كل هذه الأمور، ومعنى ذلك انها تصل إلى درجة القانون، لذا يعبرون بالمصادر الحديثة ب(قانون النسبية).

لكنها مع ذلك هي محتملة الخطأ وأول من لاحظ خطأها وناقشها هو جاعلها وموجدها (اينشتاين) نفسه، الذي كان يطمع بوضع نظرية أوسع من ذلك وسماها (نظرية المجال الموحد) لكنه لم يفلح بوضعها إلى ان مات.

كان هو أعلم بالنقائص الموجودة في نظريته، وإنها لا تشمل الكون، كما هو يطمع بعقله الدقيق ان يشمله، وإنما ينبغي التقدم خطوة أكثر من (القانون النسبي)، أو (النظرية النسبية)، ولم يفلح بذلك، لان المسالة أعقد من خطوطه العامة وأصوله الموضوعية.

وبحسب فهمي[1] ان (نظرية المجال الموحد) إلى الآن لم توضع وضعا كاملا، لأنها عبارة عن التوحيد بين القوى الطبيعية الأربعة ـ الجاذبية، والكهربائية، والذرية الضعيفة، والذرية العالية ـ ربما وحدَّ جماعة من المختصين في العلوم الطبيعية بين أكثر من واحدة من هذه القوى الأربعة، إلا ان التوحيد الكامل لهذه القوى الأربعة ـ إلى آخر ما استطعت مواكبته من المصادر- لم يوجد إلى حد الآن، ولعله لا يوجد إلى الأبد..

فالنتيجة: إن أوضح النظريات وأوسع النظريات التي نشعر بصحتها وهي (قانون النسبية) لم يشهدوا بصحتها، كما شهد في المحاضرات بصحة (قانون الجاذبية) الذي هو مصداق واحد وتطبيق من النظرية النسبية على سعتها ـ النسبية الخاصة والنسبية العامة- ونحو ذلك.

الإشكال الثاني: نحن نرى الجسمين يتقاربان، لعل التفاحة تقترب من الأرض ولعل الأرض تقترب من التفاحة، ولعل أحدهما يقترب من الآخر، وإنما الرائي الخارجي يجد هذا محصلا، وهو ضيق المكان بينهما وتقلص الفضاء بينهما، وأما أيهما يقترب من الآخر حقيقة، يحتاج إلى مراقب مطلق، ولا يوجد في الكون مراقب مطلق ـ بحسب الاصطلاح ـ إلا الله سبحانه وتعالى.

لذا وُجِدَ في مصادر النظرية النسبية أغرب مثال من ذلك، وهو: اجتماع النجوم والكواكب، وكذلك البروتونات حول النواة، كتجمع الفراش حول

---

(١) فهم السيد الشهيد قدس سره.

الضوء، ليس لجاذبية في الضوء وليس لخصوصية الضوء ولا في الفراش، وإنما لنكتة في نفسه، لا أدري يعطيها أو لا يعطيها؟

يريد ان يجعل لنفسه حرية الوضع لنظريته بغض النظر عن الجاذبية، أو بعد التحرر من قيد (الفيزياء القديمة) المنسوبة إلى (نيوتن) أو غيره، فنفى بصراحة هذا الذي نحترمه ونأخذ به ونسجد له؟

الإشكال الثالث: إنهم قالوا: ان دوران الكوكب حول الكوكب، مثل دوران الأرض حول الشمس أو القمر حول الأرض يتعين أمران:

أ ـ قوة الجاذبية.

ب ـ سرعة الدوران والقوة الطاردة.

فقوة الجاذبية تجذبه إلى الوسط وسرعة الدوران تبعده عن الوسط (القوة الدافعة) فالمحصل بين هذين الأمرين ان يقف الكوكب في دائرة معينة لا تتسع ولا تضيق.

وهذا عليه أكثر من إشكال، فنذكر إشكالا واضحا: ان الذي نفهمه ان هذا الأمر يتحكم فيه ثلاث أشياء أو عناصر ـ وهو ليس خاصا بتوابع الشمس، وإنما يشمل غيرها بالكلام نفسه ـ وكمثال لشيء واضح ومحسوس هو الشمس وتوابعها:

العنصر الأول: جاذبية الشمس نفسها.

العنصر الثاني: بعد الكوكب عن الشمس.

العنصر الثالث: سرعة الكوكب في دورانه حول الشمس.

فالأمر الأول: وهو جاذبية الشمس في حد ذاتها لا يفرض فيها التغير، بل يفرض أمر ثابت غير قابل للزيادة أو النقصان وموزع على الكواكب كلها بمعنى من

المعاني بنسبة واحدة بقدر طاقة هذا الكوكب وهو الشمس. بيد ان الأمرين الآخرين قابلان للتغير بين كوكب وآخر. إذ ليس كل الكواكب متحدة بالبعد عن الشمس، ولا هي متحدة في سرعة الدوران حول الشمس، بل ليس اثنين منهما متماثلان أصلا، بل كل واحد على شكل يختلف عن الآخر، وينبغي ان نذعن بوضوح إنه كلما زاد البعد عن المركز، وعن الشمس قلّ تأثير الجاذبية، وإذا قلّ تأثير الجاذبية، احتاج الكوكب إلى سرعة أقلّ للابتعاد، لان الجاذبية أقل، فحاجته في الوقوف في هذا المدار وعدم ابتعاده يحتاج إلى سرعة أقل، لان القوة المضادة خفيفة فالسرعة الطاردة ينبغي ان تكون خفيفة، لأن السرعة الطاردة إذا كانت كبيرة سوف يبتعد الكوكب تدريجيا ويخرج عن نطاق التابعية الشمسية.

فهل هذا ما خلقه الله سبحانه وتعالى في المجموعة الشمسية؟

هذا لو سلمنا وصول جاذبية الشمس إلى أقصى مقدار ك(أورانوس، ونبتون) ونحوهما - وما يقال في المجموعة الشمسية يقال في غيرها - وربما ان الكواكب تختلف إذ تكون بمدارات قريبة ومع ذلك فهي بسرع مختلفة، وكذلك لو كان البعيد أسرع والقريب أبطء، مع العلم ان النظام الشمسي يسير من قبل ملايين السنين، فالصغرى، أي جهة التطبيق - الموجودة فعلا - غير مؤكدة بل مؤكدة العدم.

الإشكال الرابع: إن نظام الجاذبية لو كان مطلقا كما يتصور عند (نيوتن) وعند (المحاضرات)، لكان اللازم ان تجذب الشمس توابع توابعها فلماذا أصبح القمر تابعا للأرض، ولم يصبح تابعا للشمس، وكذلك توابع المشتري، وتوابع زحل... الخ.

فنسأل: لماذا تسحب الشمس جاذبيتها عن القمر وقد أثرت في الأرض التي هي أبعد أحيانا عن الشمس من القمر وهو أقرب إلى الشمس خاصة في وقت الخسوف؟ مع وجود نظرية تقول: ان القمر يبتعد بالتدريج ولكن ليس بجاذبية

الشمس، بل بزيادة سرعته النسبية على ما يقابلها من جاذبية الأرض.

إذن، اقتضت سرعة اتساع مدار القمر بالتدريج، فلماذا لم تحصل هذه السرعة منذ ملايين السنين؟ إذن، كان ينبغي ان يكون منفصلا عن الأرض غير ان ذلك لم يحصل.

الإشكال الخامس: توجد ظواهر عديدة مذكورة في كتبهم مخالفة للجاذبية، منها:

١ ـ **قالوا**: إن المجرات والعناقيد المجرية تسير بالفضاء ـ بتفسير معين ـ وذلك بعد حصول (الانفجار العظيم) الذي حصل قبل ملايين السنين ـ كما يقولون ـ فقد يحدث ان مجرتين تلتقيان في الفضاء فتتداخل أجرامهما ونجومهما وكواكبهما حتى تصبح على شكل مجرة واحدة، ثم تخرج إحدى المجرتين من جانب سيرها وتخرج الأخرى من جانب سيرها ويتفاصلان، وتأخذ كل مجرة جميع ما فيها من كائنات ومن نجوم.

حينئذ نقول: إنهما بعد الاجتماع قد أصبحا في صورة مجرة واحدة، وقد اختلفت موازين قوى الجاذبية، وتقاربت الأجرام إلى بعضها البعض، ولو تعبدنا بقانون الجاذبية لاستحال انفصالهما، واختلف دورانهما حول بعضهما البعض، مع العلم إنه في علم الله سبحانه وتعالى وقدرته لا يحصل ذلك ولن يحصل ذلك.

٢ ـ **ومنها**: المذنبات، فهي تائهة لا تدور حول مركز معين، فقد تقترب من أجسام ضخمة جدا فلا تنجذب إليها ومقتضى القاعدة انجذابها، وقد تقترب من أجسام صغيرة نسبيا ولا تجذبها.

وأوضح منها: (طبقة الكويكبات) وهي غبار خشن أو صخور تسير حول الشمس على مستوى فلك المشتري، ونحو ذلك. فـ(مذنب هالي) وغيره

يقترب من هذه الطبقة كثيرا، فلو كان حكم الجاذبية مطلقا كما يتصورون لكان من البديهيات انْ يلتحق عدد من هذه الصخور بالمذنب هالي، وتلتصق به.. مع ذلك لم ولن يحصل ذلك بقدرة الله سبحانه وتعالى.

٣ ـ إنهم فسروا الوجود ـ في الفكر الأوربي الحديث الطبيعي ـ نتيجة ما يسمى (بالانفجار العظيم)، إنه كانت هناك كتلة ضخمة في الكون غير محددة الشكل، ثم حصل فيها انفجار عظيم جدا، بلغت حرارته مليارات الدرجات المئوية، ثم تجمعت هذه الأجزاء المتطايرة بالتدريج، وكونت النجوم والكواكب، ومن ثم المجموعات والمجرات وما يسمى بالعناقيد، والعنقود هو مجموعة المجرات المتقاربة نسبيا بعضها إلى بعض. والشيء الذي حصلوا عليه من تفسير التباعد بين العناقيد والمجرات، انها في تباعد مستمر وفي حركة مستمرة لا يمكن تفسيرها إلا بهذا الانفجار، ويفسر بعض المفسرين المسلمين المتأثرين بالعلم الأوربي، قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[1]، أي تتسع السماء تدريجيا بهذه الحركة التي كانت وما زالت منذ مليارات السنين.

وهذا يصلح في نفسه ان يكون مصداقا أو مجموعة مصاديق للعلة التي يسميها الشيخ المظفر علة ما به الوجود، إلا انها من زاوية واضعها انها وضعت كأطروحة، والأطروحة تحتاج إلى ملأ فراغات لأننا حينَ نجعل أطروحة محدودة، فينبغي ان ندافع عنها من جميع الجهات، ولنا ان نطرح أسئلة، وهي فراغات لم أجد ـ على الأقل إثباتا ـ جوابا عليها في ضمن هذه النظرية أو الأطروحة، منها:

١ ـ مَن الذي أوجد هذا الجرم الكبير الذي انفجر، بأي سبب ـ بعلة ما به الوجود، أو علة ما منه الوجود؟ لا جواب.

(١) الذاريات / ٤٧.

٢- هل كان متحركا أو ساكنا؟ لا جواب.

٣- ما هو سبب هذا الانفجار؟ لا جواب.

٤- ما هي درجة هذا الانفجار؟ لا جواب.

٥- لماذا حصل انفجار ضخم ألا يمكن ان يحصل انفجار ضعيف؟ لا جواب.

٦- هل جعل الانفجار الذرات الموجودة في هذا الجرم منتشرة على شكل ذرات صغار، على شكل غبار، أو بعضها صغير والبعض الآخر كبير؟ لا جواب.

٧- مقتضى القاعدة الأولية ان يبقى هذا التسارع موجودا في الكون باستمرار، فلماذا حصل التجمع بين هذه الذرات المتطايرة مع العلم ان التجمع على خلاف قانون سيرها، وعلى خلاف قانون تباعدها فيما بينها، لأنها تتباعد بزوايا متفرقة أما قائمة أو منفرجة أو كذا أو كذا. .؟ فما الذي حصل فتجمعت على أشكال عديدة، منها: التجمع الكامل أو المطلق على شكل جرم كامل، مثل: الشمس، والأرض وغيرها، أو ما يمكن ان نسميه تجمع ناقص على شكل مجرة أو عنقود، أي بينهما فضاء أقل من الفضاءات الأخرى؟ لا جواب.

وإن مقتضى القانون الذي يعطونه وهو (القصور الذاتي للمادة) بان يبقى المتحرك متحركا بالاتجاه نفسه إلى ان يحصل السبب إلى تغييره، وكذلك الثابت يبقى ثابتا إلى ان يحصل السبب إلى تغييره فالسبب حصل بالانفجار، والحركة الناتجة عنه ولا زالت موجودة على ما هو المفروض، ولكن ما هو السبب للتغيير، أي للدوران، وكان الاتجاه مستقيما، الآن كل الأجسام تدور، فلماذا هذا حصل وبأي سبب حصل؟ لا جواب.

١- ان كان ما تقدم قد حصل فلماذا حصل في نقطة معينة، ولم يحصل

ما هو الأقرب منها أو الأبعد منها؟ لا جواب.

٢- لماذا تدور الأرض حول الشمس، فلتدر حول الشعرى اليمانية ـ مثلا-؟ لا جواب.

٣- والقمر لماذا يدور حول الأرض فليدر حول الشمس أو المريخ؟ لا جواب.

فإذا كانت القضية عشوائية فهذه الأسئلة لا يمكن الجواب عليها، وبتعبير آخر: إذا كانت القضية مادية بغير الحكمة الإلهية فمثل هذه الأسئلة لا يمكن الجواب عليها؟

٤- ان مقتضى القاعدة، ان الحركة تتباطأ، فإذا رميت شيئا، تقل حركته لان تأثير العلّة يقل كلما تقدم، فلو افترضنا انه يتقدم بقانون القصور الذاتي، فهل يبقى إلى ما لانهاية ـ تقريبا- متحركا ويبقى تأثيره في حفظ الحركة وعدم التباطأ، هذا غير ممكن، لا أقل من تصور الجرم ـ الذي هو الآن متحرك نتيجة للانفجار، فيه نحو من المانع والثقل الذي يمنع من تسارعه.

وهذا يؤدي إلى ان يتباطأ الكون في التدريج إلى ان يقف، في حين إنهم لم يقولوا بذلك إطلاقا وإنما كانت المجرات والعناقيد محفوظة الحركة ومحفوظة النسبة في الحركة باستمرار، ولم يقل أحد بتباطئها ولا مقدار ثانية في المليون سنة.

فما هو السبب إذا كنّا منفصلين عن الحكمة الإلهية؟

فإن قلت: إننا بهذه الإشكالات على الماديين و(المحاضرات)، كأننا نفينا مصداقا مهما من مصاديق علة ما به الوجود، فهل نقول ان هذا الكون ليس به علة ما به الوجود؟

جوابه: ممكن صغرى وكبرى:

أما الكبرى: لأن هذه الأفكار التي قلناها، بل الأفكار العامة التي بنينا عليها في مناقشة المجبرة والمفوضة، أخذنا فيها كلها صحة هذه الأطروحة، وهي نظرية (الشيخ محمد رضا المظفر[قد]) ـ وهو تقسيم العلّة على ما به الوجود وما منه الوجود ـ وهي ليست الأطروحة الوحيدة للفلاسفة، فهناك أطروحات أخرى نتعرض إليها في المستقبل القريب.

المهم فهمنا النفي من هذه المناقشات لعلة (ما به الوجود) فتكون بمنزلة الإشكال على نظرية (المظفر)، وبهذا يمكن ان نعرض نظرية أخرى للخلق، وهذا باب آخر ليس الآن محله.

الصغرى: بعد التسليم بالكبرى وهي نظرية (الشيخ المظفر) ـ الآن ـ يمكن ان يقال: إننا حينما ناقشنا بالأمور الكونية، فإنما ناقشنا فيما زعمه الزاعمون عللا وأسباباً، لكننا لا نعني إنه ليس هناك علل وأسباب أخرى، بل بالتأكيد ـ طبقا للكبرى ـ ان هناك عللا وأسبابا أخرى هي التي تكون مصداقا لعلة (ما به الوجود) للكون، ليست بالضرورة هي أقوال الماديين.

أما ان نعرف: ما هي هذه العلل؟ وكيفية صيغتها؟ فهذا ليس محلّه، لأننا الآن ندرس علم الأصول، لا أننا ندرس الفلك أو الفيزياء، وإذا أردنا التبحر في ذلك يكون إلى الفلسفة أقرب منه إلى الأصول.

والى هنا نختم المناقشة مع المفوضة والانتقال إلى فقرة أخرى من البحث.

الفصل الرابع
الأمر بين الأمرين

وفيه مباحث

المبحث الأول: عرض الأطروحات المحتملة للأسباب القهرية

توطئة البحث: قبل البدء بالبحث، نقول: إننا سنترك البرهان على هذه الأطروحات، لأننا لسنا في بحث الفلسفة، وإنما نحن في بحث الأصول، ونناقش ما يناسب الأصول، فعلينا بالنتائج وليس البراهين، وسوف لن نختار واحدة من الأطروحات التالية على نحو اليقين بل على شكل الترجيح والأطروحة، لان اليقين بأحدها ربما ينتسب إلى الأسرار الإلهية التي لا يمكن كشفها.

وسوف نذكر الأطروحات التالية على ترتيب يساعدنا على الإيضاح لا على الترتيب الأصلي العقلي، وبإمكان المطالع ان يرتبها على الترتيب العقلي الأصلي الذي هو متدرج ما بين المادية المطلقة والإلهية المطلقة.

الأطروحة الأولى: وهي التي نسبناها إلى (الشيخ المظفر).

خلاصتُها: إن ما يقال: من ان العلّة إذا تمت وجب وجود المعلول ليس بصحيح على إطلاقه، وإنما يحتاج إلى شيء آخر يضاف إلى ما يسميه الفلاسفة والمتكلمون (علّة)، وهو الفيض الإلهي.

حينئذ يقول: إذا تمت العلّة طلب المعلول بلسان حاله الوجود من باريه سبحانه وتعالى، والله سبحانه وتعالى، كريم لا بخل في ساحته، فيفيض عليه الوجود.

فتتم العلّة ويوجد المعلول، وكأنه يقول ضمنا: ان تشارك هاتين العلتين ليس بنحو الشركة، حتى لا يكون من الشرك بالله تعالى؟ وإنما هو طولي لا عرضي، فلا يلزم منه الشرك الباطل.

والواضح من هذه الأطروحة: ان الله سبحانه وتعالى يفيض الوجود باختياره

وبإرادته، مضافا إلى قدرته وحكمته وعلمه، فهو يستطيع ان يفيض فيوجد المعلول، ويستطيع ان يحجب الفيض فلا يوجد المعلول، وعندئذ فالعلّة لا تؤثر.

الأطروحة الثانية: هي التي يمكن ان تنسب إلى (مشهور الفلاسفة والمتكلمين)، وأصلها هو تقسيم العلّة السابقة نفسها، بيد أنه هنا يعطي لعلة (ما به الوجود) أهمية وتركيز، والتخفيض والتقليل من أهمية الفيض الإلهي.

خلاصتها: أن تكون العلّة تامة، لأنه هو مقتضى النظام التام والقدرة اللانهائية، ويجب وجود المعلول بغيره، والله سبحانه وتعالى يفيض على كل حال، لأن تخلف الفيض نحو من القصور والنقص في ذاته تعالى، وهو محال بالعقلين ـ النظري والعملي معاً ـ.

فالفيض ضروري، ويعبرون بضرورة الفيض، وإن لم يعبروا بأنه نحو من إيجاد القهرية والقسرية لله سبحانه وتعالى، ـ بحسب الظاهر لا يريدون ان يسيئوا الأدب في التعبير ـ وإلا بحسب النتيجة، المطلب كذلك.

فلذا هناك من عبّر بأن الفيض من الله سبحانه وتعالى يكون مثاله مثال (الرائحة من الوردة ومن العطر)، أي يحصل تكوينا، من حيث ان الوردة والعطر يعطيان الرائحة بدون إرادة وبدون اختيار، لعل الله سبحانه وتعالى في نظرهم يكون من هذا القبيل..

الأطروحة الثالثة: هي عكس النظرية السابقة، والتي يمكن نسبتها إلى الحكمة المتعالية، لان الفلسفة مرتبتان ـ بحسب العقل النظري ـ:

أ- مرتبة اعتيادية.

ب- مرتبة دقيقة ومعمقة والتي تسمى (بالحكمة المتعالية).

وبعدها المعرفة التامة بحقائق الأشياء ـ وهي فوق المرتبة الثانية ـ

خلاصتها: إن هذه الأطروحة تنسب إلى الحكمة المتعالية وهي عكس الأطروحة السابقة، وذلك: بالتهوين والتقليل من أهمية العلل التكوينية، فعلل ما به الوجود ليست مهمة، وإن الله سبحانه وتعالى هو مسبب الأسباب، والأسباب كلها بيده، وقادر على كل شيء، وبيده ملكوت كل شيء وبيده مفاتيح السماوات والأرض، وبيده خزائن كل شيء، وهذا ظاهر كثير من آيات القرآن الكريم.

فحينئذ نهون من قضية العلّة المادية أو المتدنية أو السبب ـ ما شئت فعبّر ـ وإنما هو مسبب الأسباب دائما، وهذه الأسباب أوجدتها الحكمة، ولأجل حفظ المصلحة الظاهرية، والحق ليس هناك أسباب، وإنما المسبب هو الفاعل.

ملاحظة: ما تقدم من أطروحات: تعترف ضمنا بالعلتين الرئيسيتين أما بنحو التساوي، وأما بنحو أهمية الفيض وأما بنحو أهمية العلّة التامة.

بيد ان الأطروحات التالية: واحدة منها تقول: بإلغاء الفيض.

والثانية تقول: بإلغاء العلّة التامة.

والثالثة تقول: بالتركيب بين الفيض والعلّة.

الأطروحة الرابعة: تقول بإلغاء الفيض.

بمعنى ان المعلول يوجد بدون الحاجة إلى (الفيض الإلهي)، وإنما متسبب فقط من العلّة التامة، وهذا ناتج من أحد شكلين من التفكير:

أ- أما التفكير المادي.

ب- وأما تفكير المفوضة.

بيد ان كلامنا مع الماديين خارج عن البحث لأننا:

١- نتكلم في نطاق من يؤمن بالله سبحانه وتعالى وليس مع الماديين؟

٢- ان الماديين ينكرون العلّية أساسا، أي لا يوجد عندهم شيء اسمه علّة ـ لا ما به الوجود، ولا ما منه الوجود- فهم لا يرون إلا الترتّب بين العلّة والمعلول، لان العلّة وجدت والمعلول وجد بعدها، ولا توجد رابطة معنوية ـ بحسب فهمهم ـ يسمونها العلّية، لأنه أمر غير محسوس وما هو غير محسوس غير موجود. ومن هذا لا حاجة للدخول في تفاصيل هذه الأطروحة، إذ الكلام مع الماديين في علم الكلام والعقائد وليس في هذه المباحث، فيمكن نسبة هذه الأطروحة إلى المفوضة فقط فيما هو محل الحاجة من الكلام.

الأطروحة الخامسة: تقول بإلغاء علة (ما به الوجود) والاقتصار على الفيض الإلهي فقط.

وذلك: انطلاقا من فكر عرفاني يقول بشكل من الأشكال: بـ(وحدة الوجود)، وإن هذا الوجود الموجود الآن الذي نسميه (بالوجود التكويني) أو (وجود الممكنات) كله وهم، ولا يوجد شيء اسمه الوجود ألإمكاني أو الممكنات، وإنما كله وجود الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، وهذا إنما هو ظهور وظلال، ونحو ذلك مما يعبرون.

فمن هذه الناحية لا توجد علّة اسمها ما به الوجود، وهي سالبة بانتفاء الموضوع.

فحينئذ: تكون النتيجة ان كل شيء بالفيض المباشر والفعل المباشر من قبل الله سب[illegible]، وليس لمخلوقاته الخيرة.

وهذه تشابه الأطروحة الثالثة ـ التي قلنا فيها ان الله تعالى سبحانه وتعالى مسبب الأسباب ـ بيد ان هناك اعتراف ضمني أو قليل بعلّة (ما به الوجود) أو

بالوجود ألإمكاني المستقل عن وجود الله سبحانه وتعالى، أو المتغاير عن وجود الله سبحانه وتعالى، أما في هذه الأطروحة لا وجود إلا بوجود الله سبحانه وتعالى وكلها تجليات عظمته ونوره.

الأطروحة السادسة: تقول: بتوحيد هذين السنخين من العلّة، ونظريا يمكن ان يكون بشكلين، كل منهما يصلح ان يكون أطروحة مستقلة عن الأخرى، والعنوان الجامع هو توحيد السنخين من العلّة.

الشكل الأول: نقول: بإرجاع علّة ما به الوجود إلى علّة ما منه الوجود، أو إرجاع السبب الأدنى إلى السبب الأعلى.

الشكل الثاني: نقول: بإرجاع السبب الأعلى إلى السبب الأدنى.

أما الشكل الأول: ندعي فيه ان ما قيل في الفكر المشهور من ان إحدى العلّتين لا يمكن ان تتقمص قميص العلّة الأخرى، ليس صحيحا على إطلاقه، بل هو صحيح من أحد الطرفين.

وهو: إن السبب الأدنى يستحيل عليه ان يكون مفيضا ـ كما سمعنا من بعض كلمات (الشيخ محمد حسين الأصفهاني)[1] ـ فلا يمكن إرجاع السبب الأعلى إلى السبب الأدنى، لكن يمكن إرجاع السبب الأدنى إلى السبب الأعلى، بمعنى ان الله سبحانه وتعالى يكون هو الكفيل بكلا الأمرين ـ الفيض والعلّية، أو قل ما به الوجود، وما منه الوجود ـ وهذا معنى جامع بين عدّة أطروحات، منها: الثالثة السابقة التي قلنا فيها: ان الله تعالى مسبب الأسباب ففيها نحو من إلغاء السبب العلّي، ومنها: الأطروحة الخامسة المبتنية على إلغاء وإنكار الوجود ألإمكاني، وهو أيضا بنحو ما إلغاء السبب العلّي.

(١) ظ: ص ١٦٨ من الفصل السابق.

قد يقال: هذه الأطروحة ان عُرضت بهذا الترتيب ستكون راجعة إلى بعض الأطروحات السابقة فلا تكون وجها مستقر عنها.

قلنا: إذا اعتبرنا ان الأطروحة هي مجموعة التفاصيل التي يقولها المفكر، فلربما ان هاتين الأطروحتين اختلفتا موضوعا ومحمولا ولو لبعض التفاصيل، فمن هذه الناحية تصلُح ان تكون وجها، وإن كان مرجعها في النتيجة إلى جامع واحد يدخلنا تحت الأطروحة الثالثة فهذا في نفسه ليس ضررا معتدا به.

بيد ان المهم من هذه الأطروحة ـ السادسة ـ هو التوصل إلى الشكل الثاني وهو إرجاع الفيض إلى العلّة أو السبب الأعلى إلى السبب الأدنى على خلاف ما قاله (الشيخ محمد حسين الأصفهاني).

الشكل الثاني: إن الله سبحانه وتعالى أودع في الأسباب أمكانية الفيض، إذ من الصحيح ان كل موجود أمكاني يحتاج في وجوده إلى علّة لماهيته وعلّة لوجوده، فحتى يتكون الوجود الخارجي من كلتا العلتين، فعلّة الماهية هي علّة ما به الوجود أو العلّية الاعتيادية أو السبب الأدنى وعلّة الوجود هو الفيض الالهي.

قد نقول: إن الله تعالى يستقل بالفيض من خارج العلّة وهذه هي (الأطروحة المشهورية المظفرية)[1] بيد أننا نقول: إنه أودع في العلّة إمكانية الفيض، فهي علّة لماهيته ووجوده معا ـ هي مسبب له، وهي مفيضة الوجود عليه ـ بإقرار الله سبحانه وتعالى لكل علّة، فتكون هي المفيضة، فهو فيض الله سبحانه وتعالى، لكن عن طريق السبب ـ عن طريق العلّة ـ لان الله سبحانه وتعالى ـ بحسب عالم الأسباب- لا يجعل ذلك مباشرة، بل بالتنزّل عن طريق أسبابه الطبيعية، فالسبب الطبيعي وحده كاف لانجاز العلّة بكلا

(١) المنسوية إلى الشيخ محمد رضا المظفرقدس سره.

حصتيها.

وبهذا استطعنا ان نوحّد كلتا العلّتين خلافا للشيخ المظفر قدس سره الذي يفصل بينهما[١]، إذ كان يقول بوضوح: ان المعلول إذا تمت علته يطلب بلسان حاله من الله سبحانه وتعالى الوجود، والله سبحانه وتعالى كريم لا بخل في ساحته، فيفيض الوجود[٢].

حينئذ نستطيع ان نفسر كلمات (المشهور) الذي يقول: ان علّة ما به الوجود قابلة للاستقلال بالعلّية، وهي التي تُوجِد المعلول، وإذا وُجِدت العلّة وجب وجود المعلول، أي انها هي العلّة الوحيدة لإيجاده، لكن بأقدار الله سبحانه وتعالى، وليس مستقلا عن أقدار الله سبحانه وتعالى - هذا هو نظام الله في خلقه -.

وإذا نظرنا بهذا المنظار لا يبقى اعتبار معتد به للأطروحة التي دافع عنها (الشيخ الأصفهاني) و(الشيخ المظفر) - وأغلب آراء الشيخ المظفر مأخوذة من أستاذه الشيخ الأصفهاني - ولا يخفى إنه لا دليل على ان الفيض يأتي من الخارج، بل قد يأتي من داخل العلّة ومجرد الاحتمال دافع لاستدلال أطروحة الشيخ الأصفهاني.

يمكن القول: إن كثيرا من هذه الأطروحات إلا الأطروحة المادية - التي تُلغي علّة ما منه الوجود تماما - لا يمكنها ان تنكر ان الله سبحانه وتعالى يستطيع ان يحول بين العلّة ومعلولها، ومن ذلك وجود المعجزات، لأنها توجد بدون أسبابها، لأنها توجد بحيلولة الله سبحانه وتعالى بين العلّة ومعلولها، ولو مشى

---

(١) ظ: المنطق / الشيخ محمد رضا المظفر / مطبعة النعمان / النجف الأشرف/ ط٣ / ١٣٨٨هـ / ج٣ / ٣٦١

(٢) ظ: م.ن/ ج٣/ ٣٦٣.

ظ: نهاية الدراية في شرح الكفاية / الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني / تحقيق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي / مطبعة أمير - قم / ط١ / ١٣٧٤هـ ش / ج١ / ١٩٣.

الحال على النظام الطبيعي لما حصلت هذه المعجزة أو هذه المفارقة، فأُنتج شيء غير متوقع.

نقول: إن هذه الحيلولة بين العلّة والمعلول ممكنة مع اختلاف الاصطلاح بين الأطروحات، فإذا عرضنا هذا الأمر على الأطروحة الأولى ـ التي تعطي كفة التساوي بين السبب الأعلى والسبب الأدنى ـ أي العلّة التامة تكون عند انضمام كلا السببين، فإذا سحب الله سبحانه وتعالى الفيض لحكمة في علمه، كانت العلّة ناقصة، فلا يوجد المعلول، فبلغة الأطروحة الأولى هو نقصان العلّة.

أما على الأطروحة الثانية ـ التي تعطي الأهمية لما به الوجود (السبب الأدنى) ـ فهنا عادة: ان الفيض الإلهي بمنزلة الشرط، والأهمية هي للسبب الأدنى، أي هو المقتضي وعدم المانع، فإذا مُنع الفيض كان من قبيل عدم الشرط وليس من نقصان المقتضي.

أما على الأطروحة الثالثة ـ التي تُعطي الأهمية إلى ما منه الوجود وهو الفيض الإلهي ـ أي المقتضي غير موجود ـ لان الأهمية إذا أُعطيت لأحد السنخين، فذلك يعني إنه هو المقتضي ـ فبلغة هذه الأطروحة ان المقتضي مفقود حين سُحب الفيض الإلهي وعدم وجوده لحكمة في علمه تعالى.

أما على الأطروحة السادسة ـ ان الله سبحانه وتعالى أودع في طبائع العلل الإفاضة، أي العلّية لكل من الماهية والوجود ـ فإذا انسحب الفيض لم يفض الوجود، ولكن لماذا لم يفض؟

وذلك بمشيئة من الله سبحانه وتعالى، لا يمكن ان يكون ذلك إلا لوجود المانع، فبلغة هذه الأطروحة ان المانع موجود.

إذن يوجد أربعة أشكال:

١ – نقصان العلّة.

٢- عدم المقتضي.

٣- عدم الشرط.

٤- وجود المانع.

أما على بعض الأطروحات الأخرى، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، كما إذا قلنا (بالأطروحة المادية)، أو قلنا (بالأطروحة الفنائية) فهذا في باب لا محل للكلام فيه.

ملاحظة: إن الكلام النظري في بحثنا هذا يكون في الأفعال الاختيارية، وليس في الأفعال القهرية، أما سبب الدخول في أطروحات الأفعال القهرية نافع من أمرين:

أ- ينبغي ان نقول مسلما ـ صغرويا ـ: ان الأفعال الاختيارية صغرى من صغريات الخلق والتكوين العام ومصداق وجزء من القانون التكويني العام.

إذن فكلما ينطبق على الخلق العام من أي أطروحة اخترناها، أو فرضناها صحيحة، فإنها تنطبق أيضا من الزاوية نفسها وبالشكل نفسه على الأفعال الاختيارية.

إذن كل أطروحة تالية في الأفعال الاختيارية إذا كانت منافية لأطروحات التكوين الست كلها أو المختار منها أو المفروض الصحة منها، تكون باطلة، ما لم يكن هناك شيء أو جانب من الموافقة بين الأطروحة المفروضة في التكوين ـ أي في الأفعال القهرية والنتائج القهرية ـ والأطروحة المعروضة في جانب الأفعال الاختيارية.

ب ـ علمنا فيما سبق ان الإرادة هي حصة أو جزء من سببية ما به الوجود أو السبب الأدنى ـ على ما عبرّنا ـ فيكون الإنسان بإرادته مسببا، ثم يفاض الوجود عليه، أما من الخارج ـ كما في كثير من الأطروحات الأولى ـ

وأما من الداخل ـ كما في الأطروحة الأخيرة ـ كل هذا ممكن.

وبتعبير آخر: إن هذه الأطروحات التكوينية يمكن ان تنتج القول باختيارية الأفعال مع ان قسما منها ينافي اختيارية الافعال.

والقدر المشترك بين الأمور التكوينية وبين الأفعال الاختيارية تبينه الترابط مع الأطروحتين ـ الثالثة والخامسة-.

أما مع الأطروحة الثالثة: لو حاولنا ونزّلنا من قيمة ما به الوجود، وقلنا: ان الإرادة هي سبب ما به الوجود وسرّنا بهذا الطريق، أي من حيث هو قادر على كل شيء، حتى على الأفعال الاختيارية، فإن الفيض الإلهي يكون منتج (للجبر) في الأفعال الاختيارية.

من هنا نحتاج إلى نفي الجبر من الأفعال الاختيارية، بان يقال بأحد أمرين:

أ- نقول: ان الإرادة من الله سبحانه وتعالى، والفعل يكفي في استحقاق العقوبة عليه كونه إراديا، وان كان بالعلّية الإلهية خارجا عن الإرادة، والأطروحة الثالثة تعترف إجمالا بسبب ما به الوجود، وهي الإرادة، وإن هونت من أمره وأوكلت أكثر المسؤولية على الله سبحانه وتعالى.

ب- ان هنا دليلا خاصا بالأفعال الاختيارية وبقانون العدالة الإلهية، أخرجت الأفعال الاختيارية عن صورة الخلق الاعتيادية للأفعال والقوانين، أي ان الأفعال الاختيارية مستقلة بدليل خاص بها، والأطروحة الثالثة خاصة بالمؤثرات القهرية التكوينية وغير شاملة للأفعال الاختيارية.

حينئذ لا نقول بالجبر بل نقول بالاستثناء، بان الأطروحة الثالثة ثابتة إلا ما خرج بدليل، وهذا خرج بدليل.

أما الأطروحة الخامسة: التي قد تؤدي إلى الجبر أو قد يخطر في الأذهان انها كذلك، إذ أنكرت الوجود ألإمكاني، وان الوجود الواقعي كله هو وجود الله

سبحانه وتعالى، كما عليه جملة من العارفين.

فيقال: إن الفعل كله هو فعل الله سبحانه وتعالى، وهذا نحو من أنحاء الجبر ـ ربما جملة من العارفين يعتقدون بمثل هذه المعتقدات، يعترفون بالجبر، ولا يرون ذلك لازما باطلا وهذا خارج بحثنا، والبحث مع الثقافة العامة والعقلية والعقلائية ـ.

فنقول: إن هذا يمكن ان نرده بأحد أمرين:

١- ان هذه الأطروحة، حينما تنكر الوجود ألإمكاني بالمرة، تُسأل: هل هذه الموجودات الخارجية المرئية الوهمية ـ في نظرهم ـ هل هي متحركة أم ساكنة؟

قد نقول انها ساكنة وغير متحركة لان الله سبحانه وتعالى غير متحرك، وكل شيء هو وجود الله سبحانه وتعالى، فإذا كانت ساكنة فالأفعال وهمية، ليس هناك أفعال إطلاقا وإنما هي سالبة بانتفاء الموضوع.

وبذلك يزول موضوع العقل العملي، وإذا زال، انسد البحث بالنسبة للجبر والتفويض والجمع بينهما.

نقول: إن كل الأشياء الموجودة في الخارج هو الوجود الإلهي، فينتج ان الأفعال موجودة، ولكن الوجود ألإمكاني غير موجود بالمرة، لان المفروض في هذه الأطروحة إنكار الوجود ألإمكاني، وإنكار الذوات المتعينة بالخارج، وإنما كله وجود الله سبحانه وتعالى، فالفاعل الذي نتصوره إنه مستحق للثواب والعقاب غير موجود وإذا لم يكن موجودا، انسد باب البحث بالجبر والتفويض وفي الجمع بينهما.

إذن، فيرجع هذا الأمر- من الناحية العملية ـ إلى ان أصل النظرية بمنزلة الفاسدة وغير الصحيحة، لأنها مخالفة لظاهر الكتاب والسنة ولظاهر أفعال الله

سبحانه وتعالى التي أمرّ بها خلقه من إرسال الأنبياء وتسبيب الأسباب وإنزال الكتب وغيرها.

مضافا إلى ان مثل هذا النظر الاستقلالي يفيدنا في ما وجدته، في يوم ما في أحد كتب (ابن عربي) صاحب كتاب (الفتوحات المكية)، إنه يقول - ما مضمونه -: يُؤتى بالعبد فيوقف يوم القيامة، ويقول له الله سبحانه وتعالى - ما مضمونه -: لماذا فعلت هذا من الذنوب، فيجيب: أنت فعلت، فيجيب الله سبحانه وتعالى: أنا فعلت إلا ان هذا أسبق من هذا، ويؤمر به إلى النار[1].

ومعنى عبارة (إن هذا أسبق من هذا) ان الإنسان فعل وهو مقر بأنه هو الذي فعل، فان إحساسه حين فعله كان لنفسه وكان من ذاته وبإرادته، ويشعر بان الفعل منسوب إليه، فهذا أسبق مرتبة ووجودا من عالم الفناء الذي تنسب فيه الأشياء كلها إلى الله سبحانه وتعالى[2].

نعم: إذا وصل الإنسان - وصدقت هذه النظرية - إلى درجة الفناء وأحس بان ذاته وأفعاله وإرادته كلها هي مندكة في الله تعالى ولا وجود لها استقلالا.

حينئذ يسقط الحساب، إلا أنه يسقط الحساب بالسالبة بانتفاء الموضوع - كما أوضحنا - لأنه لا وجود للعبد ولا وجود للفعل الذي يفعله.

بهذا تنتهي الأطروحات التكوينية التي هي - كما قلنا - تشكل نحوا من الأساس للأطروحات التي تعرض (للأفعال الاختيارية) التي سوف تتلو بعون الله تعالى.

---

(١) لم نعثر على هذا المضمون في الفتوحات المكية، ولا في فصوص الحكم، ولا في تفسير ابن عربي، ولعله في كتبه الأخرى، و لم نطّلع عليها.

(٢) هذا المعنى قابل للمناقشة والاشكال، إذ العبد ينسب الفعل إلى الله جلّ وعلا باعتبار القدرة والفعل من الله سبحانه وتعالى وهو الجبر، وبهذا يتخلص من العقاب، وعدالة الله تعالى تقتضي انتساب الفعل إلى العبد حتى يُثاب أو يُعاقب، وهذا هو محور الخلاف العقائدي بين المفوضة =

المبحث الثاني: عرض الأطروحات المحتملة للأفعال الاختيارية.

لقد ذكر في المحاضرات أغلب الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام والتي تركز على هذه الجهة ـ لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين[١]ـ.

والذي اعتقده من مضمون مجموع هذه الروايات ان الأئمة عليهم السلام نفوا (الجبر) ونفوا (التفويض) لأنهما مطلبان باطلان أكيدا، ومناقشاتهم موجودة في نص الروايات، فضلا عن المناقشات الأخرى التي ذكرناها وذكرها الآخرون.

بيد أنهم عليهم السلام لم يصرحوا بالشق الثالث، وإنما أعطوا عنوانه فقط، حين قالوا: إنه (أوسع مما بين السماء والأرض)[٢]، و(أمر بين أمرين)[٣]، ونحو ذلك.

أما ما هو هذا الأمر، لم يصرحوا به، لكونه من الأسرار الإلهية التي يحتفظون بها لأنفسهم عليهم السلام، ولا يتحملها الجمهور، أو قل ان المقدمات التي يبتني عليها هذا المذهب، أو هذه النظرية غير معلنة بين الناس، ولربما هذه الأمور إذا بيّنت من قبل الأئمة (سلام الله عليهم) بصراحة، يحصل هناك مفسدة في الدين، من قبيل الشعر الذي ينسب إلى الإمام زين العابدين(سلام

= والأشاعرة والإمامية، فهو خارج موضوعا عن الشعور وعدمه، ولعل معنى (هذا أسبق) هو الأسبقية بالشوق والإرادة المحركة وتحقيق علّة ما به الوجود قبل تحقق الفيض في إيجاد الفعل، والله العالم.

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٨٤.

(٢) ظ: الكافي / الكليني / ج١ / ١٥٩.

(٣) ظ: الكافي / الكليني / ج١/ ١٦٠.

ظ: التوحيد / الشيخ الصدوق / ٣٦٢.

الله عليه):

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يضل أخو جهل فيفتتنا
يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا[1]

والشكل الصريح (للأمر بين الأمرين) موجود في أذهان الأئمة (سلام الله عليهم) إلا أنهم لم يصرحوا بها، مع أنهم عليهم السلام ناقشوا المسائل الفلسفية والكلامية في العصور المتأخرة ـ كالإمام الرضا والإمام الجواد (سلام الله

---

(١) وقد وردت هذه الأبيات بصور مختلفة في المصادر منسوبة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام منها:

إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصى قبله الحسنا
يارب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد ألوثنا

ظ: شرح الأزهار / الإمام أحمد المرتضى ت ٨٤٠هـ/ مكتبة غمضان ـ صنعاء ـ اليمن / ج٣/ ١٦٦.

ظ: كتاب الأربعين / الشيخ الماحوزي ت ١١٢١هـ/ تحقيق: السيد مهدي رجائي/ مطبعة أمير ـ قم / ط١ /١٤١٧هـ/ ٣٤٥.

ظ: الغدير / الشيخ الاميني ت ١٣٩٢هـ/ دار الكتاب العربي ـ بيروت / ط٣ / ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م / ج٧/ ٣٥

ومنها: منسوبة إلى الحسين بن منصور الحلاج:

إني لأَكتُمُ مِن عِلمي جَواهِرَهُ كي لا يَرى العِلمَ ذو جَهلٍ فَيفتَتِنا
وقد تقدَّمَ في هذا أبو حَسنٍ إلى الحسينِ ووَصّى قبلَهُ الحَسَنا
يارُبَّ جَوهَرِ عِلمٍ لو أَبوحُ بهِ لَقِيلَ لي أَنتَ مِمَّن يَعبُدُ الوثَنا
ولاستَحَلَّ رجالٌ مُسلِمونَ دَمي يَرَونَ أَقبَحَ مَا يأتُونَهُ حَسَنا

ظ: ديوان الحلاج / صنعه وأصلحه: د. كامل مصطفى الشيبي/ ط٢ / دار آفاق عربية ـ بغداد / ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م / ١٢٣.

ظ: شرح نهج البلاغة / ابن أبي الحديد ت ٦٥٦هـ / دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه/ ١٩٦١م/ ج١١ / ٢٢٢.

عليهم) ـ مع ذلك أمسكوا عن بيانِ (الأمر بين الأمرين) ولم يذكروا عنه شيئا واعتبروه سرا بينهم وبين الله عزّ وجلّ.

وتحت هذا الظرف يضطر المفكرون الإسلاميون، بما فيهم الفقهاء والأصوليين، إلى تفسير هذا المطلب بما يناسبهم ـ كل واحد منهم يفسره بما يناسب فهمه ومقدماته العقلية، ومستواه النفسي والديني، وغير ذلك -.

فلابد من ذكر الأطروحات - ولا نكشف سرا - ولا يقال إننا كشفنا ما ستره الأئمة عليهم السلام لان ما ستره الأئمة عليهم السلام غير معروف إطلاقا، لكننا مع ذلك نطرح أطروحات محتملة لأجل ان نقنع أنفسنا بمقدار تحملنا وبمقدار علمنا.

الأطروحة الأولى:

وهي المشهورة في الحوزة المتأخرة والمعاصرة، والتي ذكرها (المحقق الخوئي)[1] في تفسيره (البيان) وذكرها في (المحاضرات)، وبتفصيل أكثر مما هو موجود في التفسير.

وما ينبغي الالتفات إليه قبل ذكر عبارته:

١- إنه ذكر أطروحة واحدة واعتبرها النهائية والصحيحة، لا بديل لها ولا شريك، مع أننا اطلعنا على عدة أطروحات غيرها.

٢- إنه لم يذكر برهانا معتدا به على مقدماتها الأساسية.

فتبقى أطروحة ـ أي فكرة محتملة الصحة -، ولا يمكن ان ترقى إلى درجة البرهان، والى القيمة النظرية الكاملة، لأنها تحتاج إلى براهين أكثر مما هو مذكور في المحاضرات.

---

(١) آية الله العظمى السيد أبو القاسم بن السيد علي أكبر الخوئي، ولد ١٣١٧هـ، ـ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، آلت إليه زعامة الحوزة العلمية.

مناقشة الأطروحة: قال: «تفصيل ذلك: ان أفعال العباد تتوقف على مقدمتين»[(١)] وظاهر العبارة ان هاتين المقدمتين منحصرة ليس لها ثالث «الأولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك»[(٢)] بيد ان الأمر يعود إلى وجودهم من حيث كونهم قادرين وفاهمين ولهم إحساس وقابلية للحركة. «الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج. والمقدمة الأولى تفيض من الله تعالى ـ ولا ندري لماذا وضع ياء؟ ولابد ان تكون (تفاض) وكررها ـ وترتبط بذاته الأزلية ارتباطا ذاتيا، وخاضعة له، يعني انها عين الربط والخضوع، لا إنه شيء له الربط والخضوع»[(٣)] أي لا يصدر فعل من العبد إلا بإفاضة كلتا المقدمتين ـ الله سبحانه وتعالى يفيض شيئا وهو وجود العبد، والعبد يفيض شيئا وهو الإرادة ـ وإذا انتفت إحداهما فانه لا يفعل.

إذن، لفعله فاعلان، أي فعله منتسب إلى الله سبحانه وتعالى من زاوية الإفاضة الأولى، ومنتسب إلى العبد من زاوية أخرى، وعلى هذا صحّ إسناد الفعل لله سبحانه وتعالى، كما صحّ إسناده للعبد.

فهذه الأطروحة قابلة للمناقشة من عدة وجوه:

الوجه الأول: إنه قال: الفعل الاختياري للإنسان متوقف على مقدمتين:

١- أصل الوجود والعلم والقدرة ونحو ذلك.

٢- إعمال قدرتهم وإرادتهم واختيارهم في الفعل.

فإذا زالت إحدى المقدمتين تعذر وجود الفعل، ولو تأملنا في وجدانه، إنه

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٨٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٨٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه /ج٢/ ٨٥.

يعبر عن السبب الأدنى فقط، وإنه يغض النظر عن السبب الأعلى، الذي هو الفيض الإلهي، مع العلم إننا وجدنا أكثر الأطروحات الكونية الست السابقة تركّز على الفيض الإلهي إلا أطروحتين - الأطروحة المادية، والأطروحة التفويضية- وقد عزلنا الأطروحة المادية حينها لأن مناقشتنا مع المعترفين بوجود الله سبحانه وتعالى وبالإسلام عامة. فينحصر عدم الاعتراف بالفيض الإلهي بالأطروحة المفوضية، فكل مفكر أو متفلسف أو كلامي يقتصر على السبب الأدنى وينفي السبب الأعلى ولو بلسان حاله تكون أطروحته أطروحة المفوضة، وهنا يقول: (قدرتهم وإعمال مشيئتهم)، وهذا هو نظر المفوضة أنفسهم.

إن قلت: إنه يمكن إصلاح هذه الأطروحة بإرجاعها إلى الأطروحة التكوينية السادسة، التي قلنا فيها: ان الفيض موكول إلى ما به الوجود، وإن العلل هي بأنفسها تفيض الوجود على معلولاتها، فكما هي علّة للماهية - ان صحّ التعبير - هي أيضا علّة للوجود. حينئذ لا نجد حاجة للفيض الخارجي من قبل الله سبحانه وتعالى، بل هو بقدرته أوجد الفيض الداخلي في العلّة، ولعل المؤلف في المحاضرات قصد هذا المعنى، وهذا يكفي لتصحيح أطروحته.

جوابه: إن هذا قابل للمناقشة صغرى وكبرى:

أما الصغرى: لم يُفهم من سياق كلامه ان له نظر في هذه الأطروحة أو موافق عليها أو مبرهن عليها، فليس لنا ان نحمّل هذه الأطروحة عليه مع أنه لا يريدها و لا يقصدها ولا يلتفت إليها أصلاً.

أما الكبرى: إن الأطروحة نفسها غير صحيحة، والحق ان الفيض ينبغي ان يكون خارجيا وليس داخليا.

وذلك: إذا قلنا ان العلل قد أوكل إليها الفيض فإننا نقول بذلك آنا فآنا، وعلّة فعلّة، لأن كل علّة تتم، يودع الله سبحانه وتعالى فيها، وفي ذلك الآن إمكان

الفيض على معلولها بالوجود، والعلّة التي بعدها هكذا، والعلّة التي قبلها هكذا، وكذلك كل العلل، فالقدرة الإلهية والتدبير الإلهي لابد من استمراره حتى يعطي لكل علّة في زمانها القدرة على الفيض، فلو تخلى الله سبحانه وتعالى عن خلقه، فيتعذر الوجود ولا يبقى للعلّة قدرة الفيض في أوقاتها وزمانها وقيودها.

جواب الوجه الأول: قلنا في الأطروحة: ان الله سبحانه وتعالى أودع إمكانية الفيض في ذوات العلل وفي طبائع الأشياء، لا إنه يحدث الفيض عند تمامية العلّة، وإنما إمكان الفيض موجود دائما في العلّة، وإنما وقت تمامية العلّية هو وقت فعليته لا وقت إمكانه، وإلا فإمكانه موجود باستمرار ومودع في ذوات الأشياء وطبائعها، وإلا تعذر وجوده بعد ذلك، كما قد يميل إليه بعض المفكرين.

حينئذ يصير الشيء بحسب طبعه يفيض الوجود على معلوله، أي يرجعنا إلى إمكان انقطاع الفيض الخارجي والتدبير الإلهي الخارجي، وإمكان ان يتخلى الله سبحانه وتعالى عن خلقه بل تعيّن ذلك. فإذا كانت العلل الخارجية هي التي تفيض فلا حاجة إلى الفيض الإلهي، وهذا نحو من النقص في النظرية؟

ويمكن القول ان تصورنا العلل شيئا واحدا عقلا أو عرفا، فأمكن لهذا الشيء الواحد ان يفيض الوجود بأقدار الله سبحانه وتعالى، بيد ان غالب العلل متكثرة الأجزاء، وليس شيئا واحدا.

فهناك تقسيم رباعي للعلل: (١- فاعلية، ٢- مادية، ٣- صورية، ٤- غائية).

وهناك تقسيم ثلاثي للعلل: (١- المقتضي، ٢- الشرط، ٣- عدم المانع). والشروط قد تكون متعددة، والموانع قد تكون متعددة، فأي من هذه الأمور هو

المفيض؟ لا يتعين بواحد أصلا.

فما هو الفيض هنا؟

هو غير موجود في واحد منها، لان المقتضي هو جزء العلّة، والعلة الفاعلية هي جزء العلّة، ولا نقول: ان جزء العلّة هو الذي يفيض، إنما العلّة التامة هي التي تفيض، والعلّة التامة متكثرة ومتعددة، كل جزء منها لا يفيض لأنه جزء العلّة، والمجموع كمجموع لا يمكن ان يفيض، لأنه مفهوم انتزاعي لا واقع له في الخارج.

فهذه الأطروحة التكوينية باطلة، فما رجع إليها من تفريعات أيضا باطلة.

الوجه الثاني: إنه قال: «حياتهم وقدرتهم وعلمهم . . . الخ انها عين الربط والخضوع، لا إنه شيء له الربط والخضوع»[1]، فهو بهذا يقول: إنه هو الربط وليس هو المربوط؟

وهذا عليه إشكال: إذ ان الربط معنى مصدري، والمعنى المصدري مفهوم انتزاعي عقلي، ومفهومه هو الصورة الذهنية، وليس له ما بإزاء في الخارج، وإنما هو ذهني.

فمثلا: إذا كان (زيد)عين المعنى المصدري وهو(الربط)، وعين المفهوم الانتزاعي الذي هو (الربط)، فلا محصل له عقليا، ولا كلاميا، ولا فلسفيا.

يمكن الدفاع عن هذه النظرية بالقول: إنه عندما يقول هو عين الربط والخضوع، يريد به (الأطروحة التكوينية الخامسة) التي هي الأطروحة الفنائية ـ إنكار الوجود ألإمكاني، وإنما الوجود كله لله تعالى بالمباشرة ـ فهذا الوجود ألإمكاني عين الربط بالوجود الواجب تعالى.

(١) محاضرات في أصول الفقه / ج٢/ ٨٧.

جوابه: إن هذا عذرا صوريا لكلامه، بيد ان له لوازم لا يقرها المؤلف، لأننا عرفنا ان هذه الأطروحة يدور أمرها بين أمرين لا ثالث لهما:

١- ان نقول: ان الفعل والفاعل غير موجودين أصلا لأنهما في عالم الفناء، لا زيد ولا عمله موجود أصلا. فهل يعترف بهذه النتيجة؟

٢- ان نقول: ان زيد وعمله موجود إلا ان عمله هو عمل الله سبحانه وتعالى، لأنه في عالم الفناء يلحظ منسوبا إلى الله سبحانه وتعالى خالصا، وبهذا نعود إلى (الجبر)، فهل يلتزم المؤلف بهذا اللازم الباطل؟ فتطبيق نظريته على هذه الأطروحة يضره ولا ينفعه.

إن قلت: نُطبق كلامه على أطروحة أخرى، هي (الأطروحة الثالثة) السابقة: ان نقول بأهمية الفيض الإلهي، والتقليل من أهمية العلل ـ السبب الأدنى ـ فبما ان العمل لله سبحانه وتعالى، وهو المدبر وهو الخالق، إذن، فكل الأشياء متعلقة بتدبيره وإرادته وفيضه، فيصحّ ان نقول: انها عين الربط، لا انها شيء له الربط كما هو عبّر.

جوابه: أن هذا يمكن الطعن فيه كبرى وصغرى.

أما الصغرى: فإننا بما تقدم نحمّل عليه ما لا يقصده لأنه لا برهان من كلامه على إنه اختار هذه الأطروحة أو سواها أو برهن عليها، فلا يمكن ان نحمّل عليه ما لا يريده.

وأما الكبرى: إذا تنزلّنا، وقلنا يمكن ان نحمّل عليه ما لا يريده، فهنا فيضان:

١- نلحظ الفيض بصفته موجودا لزيد نفسه، وهو الذي قال عنه: الفيض هو الذي يختص بالفاعل ـ وهذا ليس محل الكلام ـ.

٢- نلحظ الفيض حينما يتم سبب (الفعل الاختياري) بالإرادة فيفيض الله سبحانه وتعالى عليه الوجود.

فهناك فيض يقوم به الفاعل وفيض يقوم به الفعل نفسه، والكلام في الثاني.

فيوجد خلط بين الفيضين، ومن المعلوم إذا كان الفاعل منسوبا إلى الله سبحانه وتعالى، لا يعني ان الفعل منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، ولا ملازمة بين الأمرين.

إن قلت: إن هذا يصحّ بناءا على الأطروحة الثالثة، التي تُعطي الأهمية للفيض الإلهي وإن علّة ما به الوجود ليست مهمة، وإن كل شيء بيد الله سبحانه وتعالى وهو مسبب الأسباب.

إذن، سيكون الوجود عين الربط والخضوع وليس شيئا له الربط والخضوع، ويكون الفعل منسوبا إلى الله كنسبته إلى العبد الفاعل الظاهري.

جوابه: إن كلا الأمرين لا يصحان:

أما نسبة العبد إلى الله سبحانه وتعالى: إنه عين الربط، فهذه الأطروحة لا تبرره، وذلك لما قلناه من ان الربط بهذا المعنى انتزاعي مصدري، وليس له ما بإزاء بالخارج، مضافا إلى ـ ن الأطروحة تُعطي نحوا من الاستقلالية للخلق بوجودهم ألإمكاني وبتعددهم وكثرتهم.

فكونه عين الربط والخضوع أو التدني أو التدلي ـ على مختلف العبارات التي تصدر منه ومن غيره ـ لا تصح بناء على هذه الأطروحة، لان هذه الأطروحة ثابتة في طول الاعتراف بالكثرة وفي طول الاعتراف بالوجود ألإمكاني وعندئذ يصبح الخلق شيئا له الوجود، وشيئا له الربط والخضوع، وليس عين الربط والخضوع.

وأما نسبة الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى: ان غاية ما يتحصل من هذه العبارة وهي ان الفاعل عين الربط والخضوع، وليس شيئا له الربط والخضوع، ان الفاعل مرتبط بالله سبحانه وتعالى وليس الفعل الاختياري مرتبطا بالله سبحانه وتعالى، ولا ملازمة بين كون الفاعل مرتبطا بالله سبحانه وتعالى، وبين كون الفعل من ناحية أخرى مرتبط بالله سبحانه وتعالى.

وقد اعترف ضمنا ـ كما سبق ـ ان الفعل إنما هو حاصل بإرادة من الفاعل، وبإعمال قدرة من الفاعل، حتى لو كان الفاعل نفسه هو عين الربط والخضوع، وبعد الاعتراف بالإرادة الاستقلالية للعبد، كما هو صريح عبارته، لا يكون الفعل عين الربط والخضوع.

فعلى كلا الأطروحتين ـ السادسة والثالثة ـ لا يصح هذا الرأي.

الوجه الثالث: كأنه استنتج ان الفعل كما ينسب إلى العبد ينسب إلى الله سبحانه وتعالى، ولكل من النسبتين وجه، فمن هذه الناحية يكون (الأمر بين الأمرين) صحيحا، وبتعبير الشيخ المظفرقدس سره: ان له نسبة إلى علّة ما به الوجود، وله نسبة إلى علّة ما منه الوجود[1].

جوابه: إن هذه الأطروحة ترى ان الفاعل خاضع لله تعالى، ومرتبط به، فمن هذه الناحية ينسب فعل الفاعل إلى الله سبحانه وتعالى، وهذا لا يتم، إذ ما هي نسبة الله سبحانه وتعالى إلى فعل العبد؟ والعلّة منقسمة إلى مقتضي وشرط وعدم المانع، فما هو المقتضي؟، وما هو الشرط؟، وما هو المانع؟

المقتضي هو العبد نفسه، وليس هو الله سبحانه وتعالى ـ هو إرادة العبد وقدرته، لذا عبّر بالإرادة وإعمال القدرة، وكذلك مقدمات الاختيار، من قبيل: التصور، والتصديق، والشوق.. ونحو ذلك.

---

(١) المنطق / الشيخ محمد رضا المظفر/ ج٣ / ٣٦٠- ٣٦١.

حينئذ نسال: هل ان المعلول ينسب إلى المقتضي والى الشرط على قدم المساواة؟ لأننا استنتجنا ان فعل الله سبحانه وتعالى شرط في فعل العبد، وإرادة العبد هي المقتضي لفعله، فالفعل ـ هنا ـ إذا نُسب إلى إرادة العبد فهو نسبته إلى المقتضي، وإذا نُسب إلى الله سبحانه وتعالى، فهو نسبته إلى الشرط. وأي معلول إنما ينسب إلى مقتضيه لا إلى شرطه.

فلو ـ مثلا ـ وضع شخص ورقة في نار مؤججة لكي تحترق، فالتي أحرقتها هي النار، وهي المقتضي للإحراق، وليس هو الملاقاة، وإن كان لها دخل بنحو الشرطية. فنسبة الفعل إلى المقتضي هي الواضحة وليس هناك وضوح في نسبتها إلى الأجزاء الأخرى من العلّة.

الوجه الرابع: إنه قال: ان الأفعال تفاض من قبل العبد نفسه بإعمال قدرته وإرادته، في حين ان وجود العبد وعمله وقدرته تفاض من قبل الله سبحانه وتعالى[1].

جوابه: سبق ان قلنا: ان العبد لا يمكن ان يكون مفيضا للوجود بأي شكل من الأشكال ـ بتعبير آخر– ان علّة ما به الوجود يستحيل ان تكون علّة ما منه الوجود، إلاّ بناء على أطروحة واحدة نفيناها، وهي اختصاص كلا النحوين من العلّية بالسبب الأدنى.

وقلنا: إن هذا يؤدي إلى نحو من أنحاء التفويض. فأما ان يكون هذا القول باطلا أو مجازا، والمجاز لا يصح في الأمور الدقيقة والمعمقة.

الوجه الخامس: ضرب مثالا في المحاضرات[2]، وفي البيان في تفسير

(١) ظ: محاضرات في أصول الفقه / ج٢ / ٨٧.
(٢) ظ: محاضرا في أصول الفقه /ج٢ / ٨٧ – ٨٨.

القرآن [١].

وحاصله: «وذلك كما إذا افترضنا ان للمولى عبداً مشلولا غير قادر على الحركة فربط المولى بجسمه تيارا كهربائيا ليبعث في عضلاته قوة ونشاطا نحو العمل، وليصبح بذلك قادرا على تحريكها، وأخذ المولى رأس التيار الكهربائي بيده وهو الساعي لإيصال القوة في كل آن إلى جسم عبده بحيث لو رفع اليد في آن عن السلك الكهربائي انقطعت القوة عن جسمه فيه وأصبح عاجزا، وعلى هذا فلو أوصل المولى تلك القوة إلى جسمه وذهب باختياره وقتل شخصا والمولى يعلم بما فعله ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما، أما إلى العبد فحيث إنه صار متمكنا من إيجاد الفعل وعدمه بعد ان أوصل المولى القوة إليه وأوجد القدرة في عضلاته وهو قد فعل باختياره وإعمال قدرته، وأما إلى المولى فحيث إنه كان معطي القوة، والقدرة له حتى حال الفعل والاشتغال بالقتل مع أنه متمكن من قطع القوة عنه في كل آن شاء وأراد».

نناقش هذا المثال من أكثر من وجه: بعد التنزّل عن ان القوة الكهربائية لم تُمِت العبد.

أولا: ننظر إلى الاختلافات بين مثاله وبين نظريته، نشير إلى أهمها:

الأولى: في المثال: إنسان مشلول يعترف بوجوده واستقلاله وبحدود تصرفاته وفي زمانه ومكانه. إذن، هو خلاف المطلب النظري في قوله: «إنها عين الربط والخضوع»، فهو شيء ليس له ارتباط.

الثانية: قال في مضمون كلامه: ان الفعل مرتبط بالإرادة، والإرادة مرتبطة بالعبد، والعبد مرتبط بالرب، إذن فالفعل مرتبط بالرب تعالى.

---

(١) ظ: البيان في تفسير القرآن/ السيد أبو القاسم الخوئي / أشرف على طبعه: مرتضى الحكمي/ المطبعة العلمية ـ النجف الأشرف/ ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م / ج١ / ٦٥.

في حين نجد في المثال: الفعل غير مرتبط بباعث القوة الكهربائية وموجدها، لان من أراد وتحرك من أجله، هو المشلول، وليس الذي أرسل القوة الكهربائية.

الثالثة: إنه قال: «وأما إلى المولى فحيث إنه كان معطي القوة»، فهذه القوة يمكن ان يراد منها أحد ثلاثة أمور:

أ- أما أصل الوجود.

ب- وأما الإرادة.

ج- وأما القدرة على التحرك.

وكلها لا تنسجم مع مطلوبه، لأنه إذا كان المطلوب: هو ان أصل الوجود منسوب إلى باعث القوة الكهربائية، فمن الواضح عدم صحته.

ولو تنزلنا وقلنا بصحته، يأتي عليه إشكال ـ عرفناه سابقاً ـ: ان هذا الذي له التسبيب إلى أصل وجود العبد، إنما هو بمنزلة الشرط لفعل الفاعل، وليس بمنزلة المقتضي، والفعل لا ينسب إلى الشرط، وإنما إلى المقتضي، فنسبته الأولى الحقيقية إلى الفاعل لا إلى علّة العلّة الذي هو باعث القوة الكهربائية.

وإن كان المطلوب: هو الإرادة ـ القوة الكهربائية ـ لان القوة حركت إرادته ففعل، هذا يلزم منه (الجبر).

إذ نقول: الإرادة ليست بإرادته، وإنما بإرادة الله سبحانه وتعالى لأنه، وإن لم يكن العبد مجبورا على الفعل، ولكنه مجبور على سبب الفعل وهو الإرادة فيكون نحوا من (الجبر).

اللهم إلا ان نقول: يكفي في الاختيار ان يكون الفعل إراديا واختياريا، وإن كانت الإرادة بنفسها غير إرادية، وغير مختارة، ولو قلنا بذلك لرجعت النظرية

إلى أطروحة أخرى، استغنينا بها عن أطروحته، وهذه مناقشة تُفتح لاحقا.

وإن كان المطلوب: هو (القدرة)، أي ان القوة الكهربائية تُعطي القدرة على العمل، ولعله الأرجح في ظهور كلامه.

وهذا يرجع إلى الشق الأول نفسه، أي أصل وجوده، لان أصل وجوده لا نقصده مشلولا، بل نقصده قادرا، لأننا نقصد من أصل الوجود غير الإرادة المحركة للعضلات، بل الكيان العام للإنسان بغض النظر عن إرادته الفعلية لهذا الفعل الاختياري أو ذاك.

إذن، فيدخل مقتضي القدرة على التحرك، والتمكن من التحرك، يدخل في أصل الوجود.

حينئذ نقول: ان الإشكالات التي تأتي على التسبيب لأصل الوجود هي نفسها تأتي في التسبيب لأجل القدرة، من قبيل ما قلناه: من ان التسبيب في مثل ذلك إنما يعتبر شرطا في وجود الفعل الاختياري وليس مقتضيا، والمعلول أو النتيجة أو الفعل الاختياري إنما ينسب إلى مقتضيه وليس إلى شرطه.

الرابعة: إنه قال: ان الفعل الذي فعله المشلول وتحرك وقتل شخصا مؤمنا، ينسب إلى باعث القوة الكهربائية، باعتبار إنه لو أراد ان يمنعه لمنعه، بقطع القوة الكهربائية عنه، و لم يقطعها عنه، على الرغم من التفاته إلى هذه النكتة، والسيئة التي فعلها، فنسبة الأفعال إلى باعث القوة الكهربائية مضافا إلى الشخص.

الجواب: - المسألة هنا أردأ من السابق - إذ إننا توصلنا في الإشكالات السابقة إلى ان نسبة باعث القوة الكهربائية كنسبة الشرط، والمعلول ينسب إلى المقتضي لا إلى الشرط.

أما الآن فيصبح نسبته نسبة المانع، فحينما يسحب القوة الكهربائية أي يمنعه عن استمرار قدرته على القتل (فتكون المسألة أردأ) لأن نسبة المعلول إلى الشرط

أولى أكيدا، من نسبة المعلول إلى عدم المانع، وكذلك نسبة المعلول إلى المقتضي ألزم من نسبته إلى عدم المانع والشرط معا.

فالمقتضي الذي يعمل عمله وهو الإرادة التي اعترف بوجودها، بأنها هي المفيضة للعمل وللفعل الاختياري، فمن هذه الناحية تكون هذه الجهة أيضا ساقطة لان النسبة هي نسبة عدم المانع وليس نسبة العلّية.

إذن، فتصحيح النسبة في الأفعال الاختيارية إلى الله سبحانه وتعالى بناء على هذه النظرية متعذر. فيكاد ينحصر المطلب، في ان التسبيب الإلهي هل هو: مقتضي؟، أو هو شرط؟، أو هو عدم المانع؟، أو هو علّة العلّة؟

أما كونه علّة تامة، لا يحتمل لا بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، ولا بالنسبة إلى العبد، لأن الأول يلزم منه (الجبر)، والثاني يلزم منه (التفويض).

مضافا إلى ان العبد يفعل باختياره، بيد أنه بعنوان: (إن الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة) وتتحكم في الأجزاء الأخرى من العلّة - أمور كثيرة خارجية عن الإرادة وعن الذات - فلا يحتمل ان يكون الفاعل المختار هو العلّة التامة لوجود الفعل، كما أنه لا يحتمل ان الله سبحانه وتعالى هو العلّة التامة لوجود الفعل.

إذن، فالله سبحانه وتعالى أما ان يكون هو المقتضي، أو الشرط، أو عدم المانع، أو علّة العلّة، أي هو موجِد الموجِد، لأنه أوجد العبد، والعبد أوجد فعله، فأصبح علّة العلّة للفعل، فينسب إليه بصفته سبب السبب أو علّة العلّة، وهذه النسبة أما ان تكون عرفية أو ان تكون عقلية، وكلاهما مدفوع.

أما العقلية: إن الانتساب العقلي يصح بأقل مناسبة، وبأقل علّية ولو ضعيفة جدا، بعنوان إنه يلزم من عدمه عدمه، مادام إنه يلزم من عدم جزء العلّة عدم المعلول، فينسب المعلول إلى جزء العلّة، حتى ولو كان شرطا أو عدم مانع، أو علّة بعيدة.

فمثلا: لولا آدم عليه السلام لما كنتُ- أنا ـ فعلّيته الضعيفة في أبعد الحدود لها تأثير بالمعنى العقلي، لوجودي ووجودكم فمن هذه الناحية تكون النسبة العقلية في هذا المقدار موجودة لأنه يلزم من عدمه عدمه.

إذن فالانتساب العقلي موجود.

مدفوع بقولنا: إن الجبر إنما كان قبيحا لحكم العقل العملي إنه ظلم. في حين ان هذا النحو من الانتساب المطلق لكل العلل، قرُبت أم بعُدت، قلت أم كثرت، لا يكون هذا موضوعا بحكم العقل العملي والمسؤولية الأخلاقية. فيكون ـ مثلا ـ آدم عليه السلام مسؤول عمّا أقوله الآن ونحو ذلك. بل يتحدد موضوع العقل العملي بالفاعل الذي ينجز الفعل ونُسب إليه الفعل، وليس لمطلق العلل التي يُنسب إليها عقلا وإنما بالتي يُنسب إليها عقلائيا وعرفيا.

وأما العرفية: سبق ان ذكرنا: المقتضي والشرط وعدم المانع وعلّة العلّة.

فنقول: أما الشرط، وعدم المانع، وعلّة العلّة: فمن الواضح ان العرف لا ينسب المعلول لا إلى الشرط ولا إلى عدم المانع، ولا إلى علّة العلّة، بل النسبة لهم من المستهجنات عرفا وعقلائيا وإنما العرف والعقلاء ينسبون المعلول إلى علّته المباشرة، فيُنسب الفعل ـ عرفا ـ إلى المقتضي والعلّة الفاعلية.

فمن هو المقتضي والعلّة الفاعلية؟ هل هو الله سبحانه وتعالى؟، أو هو العبد؟

وينبغي ان نتذكر ان هذه الأطروحة لم تقسم العلّة على (ما به الوجود)، و(ما منه الوجود)، وإنما اقتصرت على بيان السبب الذي يصطلح عليه بتلك الأطروحة سبب (ما به الوجود)، وأهملت ذكر (ما منه الوجود). والشيء الذي نعرفه ـ حسب الحدود المتعارفة لتفكير هذه الأطروحة ـ ان المقتضي ليس هو الله سبحانه وتعالى، فلو كان هو الله سبحانه وتعالى للزم (الجبر)، لأنه هو الفاعل، ولزم قبح

العقاب على الفعل المجبور عليه. تبقى نسبة الفعل إلى العبد من الناحية العقلية والعرفية.

فمن الناحية العرفية واضح ـ كما تقدم ـ.

وأما من الناحية العقلية: إن الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة، والمعلول يُنسب إلى الجزء الأخير من العلّة وهو (الإرادة)، أو إلى المُريد نفسه الذي تحركت عضلاته بإرادته، أي لا يُنسب الفعل إلى الله سبحانه وتعالى.

فما قاله في هذه الأطروحة من ان النسبة نسبتان نسبة إلى العبد ونسبة إلى الرب تعالى ليس بصحيح، لان النسبة إلى الرب بكل هذه المحتملات باطلة بناء على هذه الأطروحة، فتتعين النسبة إلى العبد.

الأطروحة الثانية: ما بيّنه الشيخ الآخوند قدس سره في متن الكفاية[1].

لقد جعل هذا المطلب ـ الأمر بين الأمرين ـ نتيجة لاتحاد (الطلب والإرادة)، الذي ناقشناه سابقا.

ينبغي ان نقول ـ كعرض أولي ـ: يكفي في الفعل ان يكون إراديا، أي اختياريا، ليستحق عليه الفاعل الثواب والعقاب، لان موضوع المدح والذم، والثواب والعقاب في العقل العملي، إنما هو الفعل الإرادي.

إن قلت: ليس الأمر كذلك لان الإرادة ليست بالإرادة، وإذا كانت الإرادة ليست بالإرادة، إذن فهو، وإن لم يكن مجبورا على فعله، لكنه مجبورا على إرادته فلزم الجبر ولو بالتسبيب.

جوابه: إن للشيخ الآخوند قدس سره، ان يجيب عليه بجوابين ـ وكلاهما صحيح

(١) كفاية الأصول/ الشيخ محمد كاظم الخراساني (الآخوند) ت ١٣٢٨هـ/ تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث/ مطبعة مهر- قم / ط١ /١٤٠٩هـ/ ٦٨.

في نفسه بغض النظر عن مناقشات هذه الأطروحة:

أ ـ ان الإرادة ـ هنا ـ ليس الإنسان مقهورا عليها، وإنما هي موجودة طبقا لعللها ومكونتها الاعتيادية، ويمكن ان نقول: بسبب ما به الوجود، أو السبب الطبيعي ـ أي مقدمات الفعل من التصور والتصديق، والشوق، والشوق المؤكد.. إلى ان تصل الإرادة إلى درجة العلّية فيفعل الإنسان فعلته.

حينئذ، هذا هو سببها، وهذه موجودة بالنسبة لسائر الفاعلين المختارين، وليس فيها توسط الإرادة الإلهية مباشرة، إذن فالإرادة ليست جبرية، وهذا يكفي.

ب ـ ان الله سبحانه وتعالى اختار ان يكون الفعل إراديا، فلو لم يكن إراديا لزم تخلف علم الله سبحانه وتعالى، وإرادة الله سبحانه وتعالى، في حين ان الله سبحانه وتعالى يستحيل ان يتخلف علمه؟

إن قلت – هذا إشكال في متن الكفاية ـ: «إن قلت: ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي، ولو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا إنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟»[1] (الضمير (ما) هنا) أما ان يراد به الفاعل أو المفعول، لان الإرادة هنا مصدر، فالمضاف إليه أما الفاعل وأما المفعول، (أرادتيهما) أي إرادة الكافر والعاصي أو إرادة الكفر والعصيان من قبل الكافر والعاصي، وكلا الفهمين ممكن، إلا أنهما منتهيان إلى ما ليس بالاختيار، في قوله «إلى ما لا بالاختيار» وهو الإرادة الأزلية، لأنها، وان كانت من قبيل ما قلناه في الوجه الأول ـ ان الإرادة مسبوقة بالتصور والتصديق والشوق.. – إلا أنه ليس صحيحا لان ذاك أيضا مسبوق بعلله، وعلله مسبوقة بعللها، إلى ان ينتهي إلى

---

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند/ ٦٨.

الإرادة الأزلية.

فالنتيجة: أصبح الأمر جبريا، فلا تصح المؤاخذة، فيلزم إشكال الجبر وهو إشكال العقل العملي، من قبح المؤاخذة مع الجبر وسقوط المسؤولية الأخلاقية بالجبر.

يُجيب - الشيخ الآخوند قدس سره: «قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما فأن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه»[1]، كأن الشقاوة والسعادة صفة ذاتية، لان هذه الأفعال ناشئة من الإرادة، والإرادة ناشئة من عللهما وعللهما ناشئة من صفة ذاتية، أي ذاتي الماهية، كالزوجية للأربعة، أو الحرارة للنار.. ونحو ذلك، والذاتي لا يعلل؟ فانقطع السؤال.

فبدلا ان يكون ناشئا من الإرادة الإلهية أصبح ناشئا من الشقاوة الذاتية - ونص على الشقاوة دون السعادة، لان موضوع حكم العقل العملي ليس في طرف الثواب، لأنه لا قبح في ثواب من لا يستحق، وإنما القبح في طرف العقاب لأنه يقبح عقاب من لا يستحق.

وقد ورد عنه قدس سره: «إن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة»[2].

لو صحت الرواية من المعصوم عليه السلام[3]، فليس مقصوده خصوص الذهب

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند / ٦٨.

(٢) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند قدس سره/ ٦٨.

(٣) ظ: الكافي / الشيخ الكليني / ج٨ / ١٧٧.

ظ: من لا يحضره الفقيه/ الشيخ الصدوق/ ج٤/ ٣٨٠.

ظ: المجازات النبوية/ الشريف الرضي / ١٣٤.

ظ: شرح الإخبار/ القاضي النعمان المغربي / ج٢ / ٤٨٤.

والفضة، بل ان مقصوده ان هناك معادن أخرى رديئة، فتكون نتائجه مخلوطة بين الجيد والرديء، فالبشر مطلق المعادن، وهذا واضح من السياق.

فأصبح الأمر ذاتيا والذاتي لا يعلل، فما جُعلت المشمشة مشمشة[1]، والنار حارة، والأربعة زوجا، إلا ان خلقها الله سبحانه وتعالى بالجعل البسيط لا بالجعل المركب، ثم كأن في نفس الشيخ الآخوند قدس سره منها شيئا، كما يبدو من سياق عبارته.

وهذا يواجه سؤالين:

أ- نطعن بالصغرى ونقول: الشقاوة والسعادة خارج الذات، وليست ذاتية ـ فإذا كان المطلب هكذا ـ فلماذا أُعطيت الشقاوة للشقي، والسعادة للسعيد، فهذا ترجيح بلا مرجح.

ب ـ أو نقول: لا محذور من وجود السعيد، لينعم ويسعد في نعمة الله سبحانه وتعالى في الدنيا والآخرة. أما وجود الشقي ففيه محذور؟ فإذا كان في علم الله سبحانه وتعالى إنه يأتي ـ بحسب إدراكنا القاصر، وبحسب منطوق هذا الإشكال ـ فيقصر ويُذنب، فكان الأفضل له ان لا يوجد أصلا، ويستحق العقاب؟

ومن هذا كان في نفس الشيخ الآخوند قدس سره شيء.

ولو كان المطلب واضحا والمسالة ذاتية، لما قال قولته المشهورة: «قلم

(١) ظ: الفوائد العلية / السيد البهبهاني / ج١/ ١٧٩.

ظ: شرح أصول الكافي / محمد صالح المازندراني /ج٢ / ٢٧٩.

ظ: فوائد الأصول / الشيخ محمد علي ألكاظمي الخراساني /ج٣ / ١٨.

ظ: أجود التقريرات / تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي / ج١/ ٧٠.

ظ: مصباح الأصول / تقرير بحث الخوئي، للبهسودي /ج٢/ ١٥.

إينجا رسيد سر بشكست»[1] أي (القلم هنا انكسر رأسه)، فهو أما لا يرضى عن جوابه، أو في ذهنه مطالب تعتبر من الأسرار الإلهية لا يريد ان يُبيحها ويعرب عنها ـ إذا كان هو أهلا لتحمل الأسرار الإلهية- والله العالم.

وهذا يمكن ان نسير فيه بأحد مستويات ثلاثة دفاعا عن الشيخ الآخوند قدس سره:

١- ان ننظر إلى الصفة بذاتها وهي (الشقاوة).

٢- ان ننظر إلى الصفة من طرف عللها.

٣- ان ننظر إلى الصفة من طرف معلولاتها.

المستوى الأول: (النظر إلى الذات الشقية)، يوجد عليه جوابان:

ما ذكره الشيخ الآخوند قدس سره: من ان صفة الشقاوة ذاتية للذات، وليست هي صفة طارئة أو خارجية، وإنما هي اتصاف الذات بالذاتي، والذاتي لا يعلل، ولم يصل التسبيب إلى ذات الباري تعالى حتى يلزم الجبر.

نقول: ان صفة الشقاوة ليست علّة تامة للذنوب، وإنما هي من قبيل الشرط للذنوب، والمقتضي هو الإرادة، والشرط هو الشقاوة، وعدم المانع هي الموانع الذاتية والخارجية ونحو ذلك.

إذن، فالشقاوة ليست لها علّية للذنوب، حتى يصبح الإنسان بشقاوته مجبورا على فعله، والمعلول وهو الفعل ينسب إلى المقتضي وهو الإرادة لا إلى الشرط وهو الشقاوة.

إن قلت: إننا يمكن ان نتنزل عن صفة الذاتية، لان الشيخ الآخوند قدس سره قدمها كأطروحة، وليست شيئا قطعيا. فيمكن ان تكون مقابل هذه الأطروحة أطروحة

---

(١) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند قدس سره/ ٦٨.

ضدها، وهي ان نتصور ان الشقاوة والسعادة إنما هي شيء موهوب من قبل الله سبحانه وتعالى، فإذا كان المطلب هكذا، يلزم (الجبر)، لان علل الفعل بتسبيب من الله سبحانه وتعالى.

الجواب: بناء على ان الأرواح موجودة وجند مجندة [1] قبل نزولها في الأجسام كما هو ظاهر هذه التعابير في السنة الشريفة من ان «الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه»، وغيرها من النصوص، مبنية على ان الأرواح موجودة قبل نزولها في الأجسام. فأصبح لدينا تصور: ان الأرواح ذات صفات مختلفة في الشقاوة والسعادة، كما هي ذات صفات مختلفة في كل شيء، في كمية الإحساس، وفي كمية الإدراك، والتعقل، والعاطفة، وكثير من الأمور، فهي متدرجة ومقولة بالتشكيك في كل صفاتها وعلى أشكالها المختلفة، بما فيها الصفات التي يلزم منها الشقاوة والصفات التي يلزم منها السعادة، والله سبحانه وتعالى لأجل إبراز عظمته وسعة قدرته، يتكفل بإيجاد كل الاحتمالات المحتملة لكل الصفات المحتملة اجتماعا وتفريقا في الأرواح، فتكون الاحتمالات كثيرة جدا.

إذن، فيدخل في جملة ما هو كفيل لإبراز قدرته وعظمته وتدبيره ان يوجِد طبقة من الأرواح شقية، تتصف بصفات ملازمة للشقاوة، وللذنوب وللبعد عن

---

(١) ظ: الكافي / الشيخ الكليني ت ٣٢٩هـ / تحقيق: علي أكبر الغفاري / مطبعة الحيدري ـ طهران/ ط٤/ ١٣٦٥ش/ ج٢ / ١٦٨.

ظ: الأمالي / الشيخ الصدوق ت ٣٨١هـ / تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة- قم / ط١/ ١٤١٧هـ / ٢٠٩.

ظ: الاعتقادات في دين الأمامية / الشيخ الصدوق / تحقيق: عصام عبد السيد / دار المفيد للطباعة والنشر/ ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م / ٤٨.

ظ: روضة الواعظين / الفتال النيسابوري ت ٥٠٨هـ / تقديم السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان / ٤٩٢.

الله سبحانه وتعالى وللبعد عن عالم النور، ونحو ذلك، وهذه العظمة والقدرة ليست موجودة عبثا، وإنما لجعل كل هذه الأرواح وكل هؤلاء المكلفين في حجة وامتحان، حتى يتفكروا، وحتى يتدبروا، وحتى ينكشف لهم الحق من الباطل.

إذن، عمله عدل وخلقه وإيجاده للنفوس الشقية أيضا عدل وحكمة، فمن هذه الناحية لا يكون الإشكال واردا.

إن قلت: هذا بناء على ان الشقاوة ذاتية للشقي والسعادة ذاتية للسعيد، وأما إذا قلنا انها عرضية، فمن هذه الناحية يشكل المطلب، لان لازمه ان الله سبحانه وتعالى جعل الشقي شقيا والسعيد سعيدا، فيلزم نحوا من أنحاء الجبر في علل الفعل ومعلولاته.

جوابه: يكمن في المستوين التاليين، فبعد ان بيّنا المستوى الأول، ندخل في المستوى الثاني.

المستوى الثاني: وهو النظر إلى العلل.

يوجد في جانب علل الكون وعلل وجود البشرية، ان الله سبحانه وتعالى، يوجد كل الاحتمالات - وفيه رواية مضافا لقناعتي وذوقي - لأن إبراز قدرة الله سبحانه وتعالى بأهم شكل من أشكال الإبراز هو خلق كل الاحتمالات الممكنة مهما تضاعفت بملايينها.

فإذا خلق الله سبحانه وتعالى كل الاحتمالات الممكنة لأجل جميع التدرجات المقولة بالتشكيك، لجميع الصفات النفسية والروحية والعقلية، تصبح مليارات المليارات، فإن الله سبحانه وتعالى كفيل ان يخلق لكل احتمال جزئيا خارجيا موجودا، ولا يقتصر على الخلق البشري أكيدا لأنه تعالى يوجِد كل احتمال جزئي خارجي.

فيكون هناك عدد من الحصص المحتملة سيئة، وأخرى جيدة وعالية، وأخرى متوسطة، فيوجد ارتفاع وانخفاض من الناحية النفسية والإيمانية وغيرها ليكون عددا هائلا من الاحتمالات الذي لا يكاد ان يكون متناهيا من الجزئيات الكثيرة والأوصاف العديدة.

فإذا قلنا ان الروح موجودة قبل الدخول بالجسد، إذن يختار الله سبحانه وتعالى، أي روح اقتضت المصلحة في حدود من هذه الإضافات من قبيل المكان والزمان والأب والأم والمجتمع.. ونحو ذلك، والمصلحة تقتضي إرسال هذه الروح دون تلك الروح.

والروح عبارة عن نفس (زيد ابن أرقم) بكل أوصافه المعنوية والعقلية والنفسية، فيأتي إلى الدنيا وهو سيء بمعنى ان له أوصافه الكاملة التي تبعثه، وهو علّة ناقصة وشرط لوجود السيئات والأذى والمظالم وليست علّة تامة ليلزم الجبر. [illegible]

إن قلت: إن الروح لا تنزل من فوق، وإنما توجد في جسد الجنين ـ كما يظهر من تضاعيف كلمات صدر المتالهين الشيرازي قدس سره في (الأسفار)[1]، فإذا قلنا ان الروح مادية الحدوث ـ كما يعبرون عن هذه النظرية ـ فالروح توجد صفحة بيضاء لا تختلف سعادة وشقاوة وتوسطا.. ونحو ذلك، فينسد السؤال: ان الله سبحانه وتعالى أوجد الشقي شقيا لأنه لم يوجد شقيا، وإنما أصبح شقيا باختياره وسوء تصرفه.

جوابه: إن هذا الإبراز لقدرة الله سبحانه وتعالى وتدبير الله سبحانه وتعالى، ليس ينفع ذات الله سبحانه وتعالى، وإنما فيها الحكمة الصحيحة للمخلوقين لان فيها إقامة للحجة وهداية للمهتدين وإرشاد للمسترشدين ﴿وَلَعَلَّهُمْ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة / صدر الدين محمد الشيرازي / ج٤/ ٥١٥.

يَتَفَكَّرُونَ﴾[(١)]، ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ﴾[(٢)]، ونحو ذلك، فمن ناحية علله يكون الأمر حقيقيا.

المستوى الثالث: النظر إلى جانب معلولات هذا الشقي.

يمكن ان يقال: ليس عندنا كبرى كلية تقول ان كل ذنب عليه عقوبة، بل جزما ان جملة من الذنوب ليس عليها عقوبة، من قبيل ما يناله العفو، والرحمة، والشفاعة، والتوبة، والله سبحانه وتعالى خلق كثيرا من الأسباب للتجاوز عن الذنوب، من قبيل: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[(٣)] ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾[(٤)]، عفوا ابتدائيا من دون توسل، ومن دون طلب فكيف إذا طلب العبد أو طلب المعصومون الغفران بالشفاعة، فانه يكون مجابا، ولا بخل في ساحته، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[(٥)].

إذن، ليس عندنا قاعدة عامة بان كل ذنب عليه عقوبة.

فإذا تنزلنا عن الوجوه السابقة وكان في نظرنا إنه من المنطقي ان هذا الرجل الشقي مجبور على فعله، أو مضطر إلى فعله بشكل من الأشكال، لان مقتضى الشقاوة موجود في باطنه، فمن الممكن ان يقال ـ بحسب حكم العقل العملي أولا، وبحسب الحكمة الإلهية ثانياً ـ: ان المسؤولية الأخلاقية تقلّ في الثواب والعقاب عن مثل هذا الإنسان المحمّل عليه شقاوته تحميلا، لان الله سبحانه وتعالى يعلم حاله، فهو أولى بالعفو لأنه هو خلقه هكذا، فليس له ان يعاقبه.

---

(١) النحل/ ٤٤.
(٢) النساء/ ٨٢.
(٣) المائدة/ ١٥.
(٤) الشورى/ ٣٠.
(٥) غافر/ ٦٠.

فمن المعقول والمنطقي، إذا نظرنا في علل أفعال هذا الإنسان ان لا نجد العقوبة التي نتصورها بالنسبة إليه، يكون كأطروحة معقول جدا.

وحسب فهمي الخارجي: ان هذا يلزم منه ان جملة من الذنوب والعيوب المهمة الصادرة من كفار البشر، وفساق البشر، وفجرتهم، تؤول إلى الغفران والنسيان والتغطية والشفاعة ـ وهذا ممكن ـ لأنه ورد في الروايات ان إبليس (عليه اللعنة) يأمل أيضا برحمة الله سبحانه وتعالى[1]، وليس بعيدا على هذه الرحمة التي وسعت كل شيء، بيد أنه بحسب قناعتي، ان الماكر بما هو ماكر يفعل أفعال مكره وظلمه عن قناعة وعن تفكير بحسن عمله وبمصلحة عمله ودقة عمله والإعجاب بعمله.

فمن هذه الناحية لا يستحق الغفران، فهو ـ كما قلنا ـ ان جانب مكره إنما هو شرط لفعله، وليس علّة تامة، فيستحق العقوبة بكل تأكيد.

بعد ان دافعنا عن أطروحة الشيخ الآخوند قدس سره نجد ان هذه الأطروحة قابلة للمناقشة من أكثر من وجه:

الوجه الأول: بما إننا بدأنا هذه الأطروحة بفكرته الكلية، التي هي: (يكفي في الفعل ان يكون إراديا ليستحق المذنب عليه العقاب) سواء أكانت الإرادة بالإرادة أو ليست بالإرادة، بل يكفي فيه ان يكون الفعل إراديا.

جوابه: لا يكفي ان يكون الفعل إراديا بالإرادة نفسها بل نحتاج في ان تكون الإرادة أيضا بإرادة، وإلا إذا انتهت إلى الإرادة الأزلية، لزم نحو من الجبر، وهذا ليس بصحيح لعدة أجوبة يمكن ان تورد عليه:

---

(١) ظ: الأمالي / الشيخ الصدوق / ٢٧٤.

ظ: روضة الواعظين / الفتال النيسابوري / ٥٠٢.

ظ: بحار الأنوار / العلامة المجلسي / ج٧/٢٨٧، ج٦٠ / ٢٣٦، ج١٠٨ / ١٠٤.

أولا: قلنا ان الإرادة هي أيضا بالإرادة، أي ان التصور والتصديق والشوق والشوق المؤكد، ومراحل العلل للإرادة كلها تحت إرادة الفرد وسيطرته، إلا التصديق الذي هو له جزء خارجي لأنه يطّلع الإنسان بحسب علمه على الخارج ويصدق بالمصلحة، بيد ان باقي الفقرات كلها بالإرادة، لأنه يستطيع الإنسان ان يحول بين إرادته وبين فعلها، وتأثيرها في كل فقرة من هذه الفقرات، إذن فالإرادة إرادية وليست جبرية من قبل الإرادة الأزلية.

ثانياً: أن نقول ما قاله الشيخ الآخوند قدس سره من ان الإرادة معلولة لعلها، بغض النظر من ان تكون عللها إرادية أو ليس بإرادية - لان لكل شيء علّة، كأي شيء آخر في الكون - فهي موجودة ومعلولة لعللها، وهي مقدمات الفعل الاختياري، وهي مخلوقة لله تعالى أيضا كأي شيء آخر في الكون.

وهذا ما لا يمكن التنازل عنه، لان الكون كله من خلق الله سبحانه وتعالى وتدبيره وعلمه.

ثالثاً: نجيب بما أجاب به (المحقق الخوئي) قدس سره على الوجه نفسه - بتقريب آخر من الأطروحة الأولى -:

فإنها قالت: متى صحت النسبة وجدت المسؤولية، فإذا صحت النسبة إلى الله سبحانه وتعالى فالمسؤولية مسؤوليته تعالى وليس مسؤولية العبد، وإذا صحت النسبة إلى العبد، كان العبد فاعل الذنب والمسؤولية مسؤوليته، وليس مسؤولية الله سبحانه وتعالى.

ونحن نعلم صغرويا ان النسبة تصح بالإرادة، حيث إنه أراده، فالفعل منسوب إليه، إذن هو منسوب إلى الفاعل المريد وليس إلى الله سبحانه وتعالى.

لأننا قلنا: إن تدخل الله سبحانه وتعالى بالإرادة على كل الاحتمالات الأربعة - كونه شرطا، أو عدم مانع، أو علّة العلّة، أو مقتضي - كله لا يصح النسبة إلى

الله سبحانه وتعالى، وإنما تصح النسبة إلى الفاعل نفسه إذن، فالمسؤولية مسؤولية الفاعل نفسه وليس مسؤولية الله سبحانه وتعالى.

الوجه الثاني: هو إهمال الشيخ الآخوند قدس سره للفيض الالهي.

فقد ذكر ان الإرادة مسببة عن مباديها وعللها، وليس ثمة في الميدان ما يسمى بالفيض الإلهي أو علة ما منه الوجود.. ونحو ذلك.

وقلنا: إن هذا يُشبه كلام (المفوضة)، إذا كان الله سبحانه وتعالى قد تخلى عن العلل التكوينية فأنها لا تحتاج إليه في سلسلتها وتصاعدها. وأما إذا كان سبحانه وتعالى مرتبطا بالخلق، والخلق مرتبط به. فمن هذه الناحية لا ينبغي إهمال هذه الجهة التي هي بمنزلة الوجدانية لكل مؤمن ولكل مسلم.

وإذا دققنا أكثر نجد ان هناك أطروحتين تُعرضان في علم الكلام والفلسفة ـ عادة ـ:

الأولى: ما سمعناه من (الشيخ المظفر)، و(الشيخ الأصفهاني)، وآخرين، من ان العلّة مكونة من حصتين أو سنخين: ما به الوجود، و ما منه الوجود.

الثانية: للتصور الكوني أو التكويني، وهو قطع التسلسل بوجود الواجب تعالى، أي ان العلل متسلسلة ومتدرجة بعضها فوق بعض إلى ان تصل إلى الواجب، فالواجب موجود في نهاية السلسلة.

والاختلاف بين الأطروحتين جذري وجوهري، وهو ان نقول: بناء على الأطروحة الثانية يكون الله سبحانه وتعالى في أصل الخلقة وفي خلقة الموجود الأول فقط، ثم منه تتسلسل العلل إلى نهايتها ـ هذا بناء على الفهم الكلامي المشهور ـ.

ومنه استقى الشيخ الآخوند قدس سره فكرته الأساسية، وهي: ان العلل بعضها يوجد بعضا، في مقابل الأطروحة الأخرى التي تقول: ان الله سبحانه وتعالى

عملان، وليس له عمل واحد، لأنه:

أولا: أوجد الخلق أساسا وانقطع التسلسل بوجود الواجب.

ثانيا: إنه جل جَلاله ملابس مع كل العلل ـ ليس إنه فقط علّة للموجود الأول، بل هو علّة لكل العلل ـ، لان كل العلل لا يمكن ان تشتغل وتؤثر، وليس لها فاعلية إلا بالفيض، فهو مع كل علّة مؤثر وموجود.

فيكون الأسلوب الأول ـ المشهوري الكلامي ـ أشبه بأسلوب (المفوضة).

لمشهور المتكلمين ـ هنا ـ ان يدافعوا ويقولوا: إننا قلنا ان علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان وليس الحدوث.

وهذا ينسجم مع أطروحة المشهور- المتكلمين ـ من حيث الحاجة إلى وجود الله سبحانه وتعالى دائما، لان الممكن لا يحفظ نفسه، لان احتمالية وجوده وعدمه على حد سواء ـ على ما هو المفروض-.

فإذا قارنا بين الأطروحتين في هذه القاعدة ـ ان علّة الحاجة إلى العلّة هو الإمكان ـ فيصبح تأثير الله سبحانه وتعالى وتدبيره مع كل علّة بالفيض الإلهي ـ على أطروحة المظفر والأصفهاني ـ ولكن ـ على الأطروحة الكلامية المشهورية ـ وجود الواجب تعالى في رأس السلسلة هو القاطع لها.

إذن أصبحت العلل مفوضة أمرها إليها، و فاعليتها ناتجة منها، وليس لله سبحانه وتعالى في ذلك تأثير إلا بمقدار ما هو تعبدي بقطع التسلسل.

حينئذ، عندما نرجّح الأطروحة (المظفرية الأصفهانية)، يكون المطلب صحيحا، وما رجحه (الشيخ الآخوند)، وبنى على أنه مسلّم الصحة، وهي الأطروحة المشهورية، ليس بصحيح؟

وهذا محصل الجواب الثاني على (الشيخ الآخوند) قدس سره

الوجه الثالث: كأن الشيخ الآخوند قدس سره أخذ مسلما: ان الله سبحانه وتعالى علم وأراد صدور الفعل من البشر ـ الذين هم محل الكلام ـ صدورا اختياريا وإراديا، فإذا لم يصدر الفعل بالإرادة والاختيار من البشر فقد تخلف علم الله سبحانه وتعالى وإرادته.

فنتجت هذه النتيجة ـ في أطروحته ـ مع العلم ان هذا الذي أخذه مسلما هو أول الكلام، هو الأطروحة المختلف عليها نفسها ـ من ان فعل البشر هل هو صادر عن إرادة واختيار أو بغير إرادة واختيار ـ.

إن قلت: نحن لا نشك ان الله سبحانه وتعالى أراد وعلم الواقع على واقعه، ان كان هو الإرادة فقد علم الإرادة، وأراد الإرادة، وإن كان عكس ما هو المفروض، فأول الكلام إنه أراد ذلك، فلا يلزم من عدم الاختيار جهله سبحانه وتعالى.

قلنا: إنهم حينما قالوا: إنه يريد أصل الفعل من العبد كما لو أراد وجوب شرب الخمر من شارب الخمر، فهو يريد الفعل، أما إذا أراد الفعل ولم يوجد الفعل فقد انقلب علمه جهلا، لان مقتضى القضاء الإلهي الحقيقي وجود كل هذه الأمور، فيلزم (الجبر).

أما وجود الإرادة علة لهذه الأعمال فهو مما ينبغي البرهنة عليه بدليل آخر، لأننا نأخذه مسلما.

نعم، لو تم الدليل على الإرادة، يكون هذا المطلب صحيحا، وهو عدم الإرادة يلزم انقلاب علمه جهلا.

أما ان يأخذ هذا المطلب مسلما في مقابل كلامهم، هو مصادرة على المطلوب ـ وهو أول الكلام ـ.

الوجه الرابع: إنه قال ـ ما معناه ـ: ان الإرادة الإنسانية مسبوقة بالإرادة الإلهية ـ

الإرادة الأزلية ـ فيلزم الجبر، بعنوان (السعيد سعيد في بطن أمه...).

نقول: إن هذا الكلام على خلاف مبناه؟ لأنه لا ينسجم مع المعنى الذي يبني عليه وينطلق منه، وذلك لان القاعدة التي يمكن ان يُبنى عليها أحد أمرين:

أما ان الله تعالى ملابس مع كل علّة، ومفيض على كل معلول.

أو موجود في أصل السلسلة وقاطع للتسلسل اللانهائي.

أما على الأمر الأول فهو على خلاف مبناه لأننا رأينا إنه من ناحية مبنائية أو لاشعورية لا يوافق على ملابسة الله سبحانه وتعالى لكل العلل، وإن لزم الجبر.

وهو يميل إلى الأمر الثاني، وإن الله سبحانه وتعالى قاطع للتسلسل بذلك المعنى، وموجود في رأس السلسلة.

فهل يلزم الجبر أو لا؟

هذا نطبقه على ما كررناه: وهو ان موضوع حكم العقل العملي: ان كان هو النسبة العقلية الدقيّة، بحيث يلزم من عدمه عدمه ـ أي يلزم من عدم أي علة من العلل عدم المعلول ـ لكان المطلب صحيحا وهو لزوم الجبر.

بيد أننا عرفنا ان موضوع حكم العقل العملي هو التحسين والتقبيح، وهو مدار البرهان في نفي الجبر، وإثبات الاختيار، ومدار ذلك على العلل القريبة جدا للفعل الاختياري.

فلا يمكن الأخذ بهذه الأطروحة عقلائيا وعرفيا، وإن الله سبحانه وتعالى بعيد بهذا البعد من السلسلة عن فعل العبد بآلاف العلل إلا بنسبة عقلية، فلذلك لا يلزم الجبر على الأطروحة التي يدعمها ويؤيدها.

الأطروحة الثالثة:

أطروحة السيد الأستاذ قدس سره[1]، التي نسبها إلى مشهور الفلاسفة.

حاصلها: إنهم فسروا الاختيار: بان الفعل الاختياري منسوب إلى الاختيار، والاختيار صفة للفرد الفاعل، وصفة الفرد الفاعل تتلخص بهذه القضية الشرطية وهي (إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)[2]

حينئذ، نعلم ان القضية الشرطية تصح وتصدق بصدق الملازمة، وليس بصدق أجزائها، فهي تصدق حتى لو كان شرطها غير موجود وغير متحقق، من قبيل (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود) هذا يصدق بالنهار ويصدق بالليل أيضا، و(إذا جاء الشتاء فالبرد موجود) هذا يصدق في الشتاء وفي الصيف أيضا، فكون الملازمة صادقة لا يعني ان الشرط فعلا متحقق.

حينئذ [illegible] إلى القضية الشرطية وهي (إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل):

أما بالنسبة للشرط هنا شرطان، الأول وهو العمدة: إذا شاء فعل، أما الشرط الآخر: إذا لم يشأ لا يعنينا الآن. فهذه الإشائة الموجودة في فعل الشرط قد تكون واجبة بغيره، وقد تكون ممتنعة بغيره. تكون واجبة بغيره إذا وجدت علل الإرادة، فتكون واجبة بعللها، فإذا امتنعت وانعدمت علل الإرادة لعدم عللها كانت ممتنعة بغيره.

وأما بالنسبة للملازمة: فالملازمة ثابتة سواء أكانت الإرادة موجودة أو غير موجودة، واجبة أو غير واجبة.

---

(١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

(٢) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي / ط٢/ مطبعة فروردين- إيران / شوال ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م/ ج٢/ ٣٠.

المهم، إنه عند الإرادة يوجد الفعل بغض النظر عن حال الإرادة، لان المفروض ان الإرادة علّة الفعل فمن الطبيعي ان يكون الفعل واجب الوجود عند إرادته وعند وجود علّته فالملازمة صحيحة وهي تؤكد الاختيار وتصححه.

ويعطي مثالا ـ حاصله ـ: إننا نفرق بين الحركة الاختيارية وغير الاختيارية كحركة المرتعش ـ مثلا ـ، ومشي المقعد، فحركة المرتعش لا يمكن إيقافها سواء أراد أم لم يرد، وكذلك المقعد ممتنع عليه القيام والمشي سواء أراد أم لم يرد، في حين ان الملازمة في الأفعال الاختيارية موجودة، ومعناه ان الاختيار موجود حتى لو لزم وجوب وجود الفعل من الإرادة، فان وجوب وجود الفعل إنما هو في طول الإرادة فيؤيد كون الفعل مرادا لا إنه ينفي كون الفعل مرادا ولا يلزم منه الجبر ـ بأي حال ـ.

وهذا يعني ان السيد الأستاذ قدس سره قد أرجع هذا الكلام إلى كلام الشيخ صاحب الكفاية قدس سره لقوله في الكفاية: ان الإرادة موجودة بمبادئها أي بسببها وعلتها، فقد تكون الإرادة واجبة لوجود أسبابها، وقد تكون ممتنعة لانعدام أسبابها[1].

وبعد ان ذكر ـ السيد الأستاذ قدس سره ـ هذه الأطروحة ناقشها بنقاش رئيسي واحد، وهو: الطعن بمعنى الاختيار.

فقال: إنه ان كان اصطلاحا أو معنى لغويا فلا كلام لنا فيه، وإن كان دخيلا في موضوع حكم العقل بالتحسين والتقبيح فلا يفرق فيه بين الفعل الإرادي وغيره ـ كما ان الخوف ناتج من سبب اضطراري ـ لان أصلها الرئيس وأصلها الموضوعي هو: ان الاختيار معناه ان الفرد (إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)، وفي هذا المعنى يقول: إننا لا نوافق عليه، ـ وسيأتي ان الاختيار ليس بهذا

---

(١) ظ: كفاية الأصول / الشيخ الخراساني/٦٨.

المعنى-، وقال: ان الإرادة حينما تكون موجودة عن أسبابها تكون واجبة بغيرها، وإذا كانت واجبة بغيرها لا تكون موضوعا للتحسين والتقبيح العقليين، أي تكون إلزامية، ويلزم منها الجبر[١].

إذن هذه الأطروحة من قبيل سالبة بانتفاء الموضوع، لأنها تُبنى على مبنى لا يختاره ولا يصححه؟

فهنا ملاحظتان لا ينبغي الخلط بينهما:

الأولى: هي العلاقة بين الفعل والإرادة.

الثانية: هي العلاقة بين المعلول والعلّة، أي بين الإرادة نفسها وأسبابها.

فلننظر إلى الملازمة التي قالوها ـ هل تشير إلى هذه العلاقة؟ـ: إذا أراد فعل.. هذه العلاقة بين الفعل والإرادة، لا بين الإرادة وأسبابها.

حينئذ إذا لزم بطلان هذا التقريب وهذه الأطروحة في العلاقة بين الإرادة وأسبابها، فلا يلزم بطلانه في العلاقة بين الفعل والإرادة.

ويبقى هذا الكلام ـ الذي قالوه ـ وجيها وصحيحا وهو: بعد النظر إلى الملازمة بين الفعل والإرادة، فإذا أصبح الفعل واجبا بالوجوب بغيره، معناه انه إرادي، وانه تحت تأثير الإرادة، لا انه يكون جبريا وقسريا، لان الإرادة هي التي أوجدته، فيكون واجبا لسببية الإرادة فيكون فعلا إراديا لا فعلا قهريا.

والإرادية والقهرية متنافيان، وصدقت الملازمة في القضية الشرطية من هذه الناحية أي بعلاقة الفعل بالإرادة لا بعلاقة الإرادة بأسبابها.

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣١-٣٢.

وقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره[1] ان الجبر يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الضرورة تنافي الاختيار، فالضرورة تساوق الاضطرار كحركة المرتعش، والعلل التكوينية القهرية.

المقدمة الثانية: إن أفعال الإنسان ضرورية لان أفعاله ممكنة من الممكنات فتسودها القوانين السائدة في كل عالم الإمكان القائلة بان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد[2].

أقول: إن هذا وحده لا يكفي للقول بـ(الجبر)، بل هذا يصلح ان يكون تقريبا من تقريبات الجبر، وبعض الأطروحات ناقشت الجبر من حيث المقدمة الأولى، وبعضها ناقشته من حيث المقدمة الثانية، وترتيبها المنطقي يقتضي الالتفات إلى هاتين المقدمتين.

ومهما يكن من حال فإن هاتين المقدمتين وإن لم تكن هي الدليل الوحيد على (الجبر)، إلا ان نفيهما نفي الجبر، أي إذا انتفت أمكن المصير إلى الاختيار، لأنه يلزم من عدمها عدمه، ولو في الجملة وهذا يكفي.

فالأطروحات التالية تثبت الاختيار في الجملة، وإن لم تكن تناقش الجبر في كل براهينه ومقدماته.

فالأطروحة التي نحن بصددها ـ ان الاختيار إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ـ هذه مناقشة في المقدمة الأولى، لان الأولى قالت: بالتنافي بين الضرورة والاختيار.

وهذه الأطروحة تقول: لا تنافي بين الضرورة والاختيار في الأفعال

---

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

(٢) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٠.

الإرادية، وإن الأفعال الإرادية هي ضرورية وناتجة من علّتها التامة إلا ان جزء علّتها هي الإرادة فيكون الفعل إراديا، أي هو اختياري وإن كان ناتج بغيره، ف(متى شاء)أي إشارة إلى العلّة و(فعل) إشارة إلى المعلول.

فالسيد الأستاذ قدس سره ناقشها من هذه الزاوية، وهي: ان الإرادة اضطرارية وقهرية، من حيث وجودها بالنفس، من قبيل (وجود الخوف، والحزن، والفزع،) ونحو ذلك من العواطف الناتجة من معلولاتها الطبيعية، فلا تكون الإرادة بالإرادة، وإنما تكون بأسبابها القهرية، وهذا معنى يرجع إلى ما قاله الشيخ الآخوند قدس سره.

وقلتُ: إن المطالب ـ هنا ـ ثلاثة: الفعل الاختياري وسببه، والإرادة وسببها، وعلّتها ـ مبادئ الإرادة -.

وفي المناقشة نظر السيد الأستاذ قدس سره إلى العلاقة الثانية، أي علاقة الإرادة بعللها، وهي في حدود هذه الأطروحة وحدود فهم الشيخ الآخوند قدس سره انها اضطرارية، ولا ضرر عليها ـ هذه الأطروحة ـ في ان تعترف باضطرارية هذه الجهة.

والإشكال: ناشئ من سوء فهم هذه الأطروحة، لان الأطروحة لا تنظر إلى هذه العلاقة بل إلى الناتج منها، وهي العلاقة بين الفعل الاختياري والإرادة، لا العلاقة بين الإرادة وأسبابها.

ومما ينبّه على ذلك ـ ان مراد الأطروحة هي العلاقة بين الفعل الاختياري و الإرادة ـ ان هذه العلاقة وإن كانت لزومية واضطرارية إلا انها في الوقت عينه اختيارية.

ومما يؤكد ذلك أمران ـ أشرنا إليهما ـ:

الأمر الأول: إن مركز الملازمة في القضية الشرطية هو العلاقة بين الإرادة

وبين معلولها الذي هو الفعل (إذا شاء فعل) فإن فعل الشرط الإرادة، وجزاء الشرط الفعل، فأين ذكر أسباب الإرادة، ومناشئها، وعللها؟ فهو غير موجود لا في فعل الشرط ولا في جواب الشرط؟

الأمر الثاني: أن نلتفت إلى ما التفتنا إليه من ان مركز حكم العقل العملي الحاكم بالتحسين والتقبيح، هو العلاقة بين الفعل والإرادة، لا بين الإرادة وعللها، أي ان الذنب إذا كان إراديا جاز العقاب عليه وإذا لم يكن إراديا لم يجز العقاب عليه، وأما علاقة الإرادة بأسبابها لعله خارج عن حكم العقل العملي.

اللهم، إلا ان يُقال: بأن حكم العقل العملي مركب من جزأين: هما ان يكون الفعل إراديا، وأن تكون الإرادة إرادية. وهذا يصلح ان يكون إشكالا على الأطروحة، لكن ليس هذا ما قاله السيد الأستاذ قدس سره - كما مرّ- فالشيء الذي رجّحناه في حينه كِلا هذين الأمرين الذين يعودان إلى تصحيح الاختيار، وتصحيح العقوبة على الذنب وهو:

أ- ان الإرادة بالإرادة وليس الفعل فقط بالإرادة، والإنسان يستطيع ان يرتدع من مقدمات الاختيار قبل ان ينجز الفعل.

ب- قلنا: ان موضوع الحكم بالعقل العملي وهو الفعل المراد بما هو متعلق بالإرادة بغض النظر عن علل الإرادة.

وكلا المطلبين صحيحين في نفسيهما، إلا ان المناقشة الرئيسة لهذه الأطروحة ينبغي ان تنطلق من هذه الشرطية نفسها. فما هو الدليل على صحة هذه الشرطية - إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل -؟

فللخصم ان يقول أمرين آخرين:

الأمر الأول: إن هذا الحال وهو (إذا شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، وإن كان

وجدانيا وصحيحا، ولكنه (وهم) خلقه الله سبحانه وتعالى في الفاعلين، فتخيلَوا ان الفعل فعلهم، وليس هو حقيقيا بالنسبة لفعل الفاعل، وإنما الفاعل هو الله سبحانه وتعالى.

وعندئذ لابد من البرهنة على ان هذه الشرطية صحيحة، وإن هذا الوهم باطل، أما ان نأخذ هذه الشرطية مسلّمة الصحة، فهو المصادرة بعينها على محل الكلام، الذي هو الخلاف بين الجبريين والاختياريين.

الأمر الثاني: إن الفعل وإن كان بالإرادة (إذا شاء فعل) ـ بعد التنزّل عن الأمر الأول ـ إلا ان موضوع الحكم العملي ليس هو الفعل الإرادي فقط، بل الإرادة في عللها فيكون الفعل إراديا، والإرادة تكون إرادية حتى تصح العقوبة عليها، وأما إذا كانت اضطرارية يلزم الجبر وتسقط الملازمة ـ إذا شاء فعل ـ.

فإذا سقطت هذه الملازمة، فلابد من البرهنة على ان موضوع حكم العقل العملي هو ليس الإرادة الإرادية، وإنما فقط الفعل الإرادي ـ حتى تصدق هذه الملازمة ـ.

الأطروحة الرابعة:

وهي التي نسبها السيد الأستاذ(قدس سره) إلى جملة من الفلاسفة المتأخرين غير المسلمين إذ قالوا: ان الفعل الاختياري ليس ضروري الإنتاج من الفاعل المختار، ويفترضون ان الشيء يوجد رأسا من عالم الإمكان إلى عالم الوجود بلا حاجة إلى توسيط الضرورة [1]– وهذا طعن في المقدمة الثانية

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٢.

التي تقدمت -.

هذه الأطروحة تعود إلى (نفي قانون العلية)، وإنه ليس عاما، وإن كان عاما فهو لا يشمل الأفعال الاختيارية. وبهذا يستحيل وجود الجبر، للتنافي بين هذا الوضع وبين الجبر، لان الاضطرار يلزم منه الجبر، فإذا نفينا الملزوم وهو الاضطرار انتفى اللازم وهو الجبر.

وقد ناقش السيد الأستاذ قدس سره هذه الأطروحة بأمرين[1]:

الأول: إن هذه الأطروحة تنافي قانون العلّية، وقانون العلّية ثابت عندنا، كما هو ثابت واستدل عليه في محله. إذن هذه الأطروحة باطلة.

بيد أننا لو أنصفنا الأطروحة، فينبغي ان نقول: ان قانون العلّية شامل للأفعال وغير الأفعال كما هو ثابت عندنا، وإن قانون العلّية قانون غير قابل للاستثناء والتقيّد، سواء أكان في الأسباب القهرية أو الأفعال الاختيارية.

فحينئذ رجعت الأفعال الاختيارية إلى (قانون العلّية)، وإذا رجعت إلى قانون العلّية أصبحت اضطرارية، وسقطت هذه الأطروحة، لان هذه الأطروحة تعترف: مع الاضطرار يلزم الجبر، وقد ثبت الاضطرار.

وفي حدود هذا الكلام لهم ان يجيبوا: بان نفي قانون العلّية له مرتبتان:

١- ان يقال (بالصدفة المحضة) أي وجود المعلول الممكن بلا علّة أصلا، وهذا ما ننفيه ـ نحن أصحاب الأطروحة ـ في الأفعال الاختيارية وغيرها، وقصدنا إلى الأمر الثاني.

٢- ان وجود المعلول عند وجود علّته ليس ضروريا، وإنما هو بالرجحان،

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٢-٣٣.

وإن لم يصل إلى درجة الضرورة.

والمرجح ليس بالضرورة ان يكون ١٠٠٪ بل يكفي ٥٠٪ ليكون وجود بمرجح، وهو يكفي لثبوت قانون العلّية ونفي الصدفة المطلقة ـ كما أشكل السيد الأستاذ قدس سره ـ فإن قلنا بالاضطرار في العلل القسرية والقهرية إذ المرجح ١٠٠٪، فلا نقول ذلك في الأفعال الاختيارية، إذ مجرد الترجيح كاف.

هذا في نفسه غير صحيح كما ثبت في محله، والبحث به يطول، وليس مناسبا مع (علم الأصول) فانه إذا وجدت العلّة وجب وجود المعلول وجوبا غيريا قهريا، لا يفرق ذلك بين سببية الإرادة وبين سببية غيرها من الأعمال، ومع ذلك ننفي الجبر بتقريبات غير هذه الأطروحة.

وإن اقتصرنا على هذه الأطروحة يعود الجبر، ويكون الإشكال واردا، وإن لم يكن على مستوى الصدفة المطلقة وكان على نحو الترجيح؟ لان الترجيح أيضا ليس بصحيح.

الثاني: مع تنزل عن الأمر الأول لا يلزم من نفي الأطروحة للضرورة الاختيار، بل يلزم منها الصدفة، فالأطروحة عندما نفت الضرورة لم تُثبت الاختيار المقابل للجبر.

إلا ان هذا غير صحيح: إذ ليس المهم إثبات عنوان الاختيار، بل المهم هو البحث عن موضوع حكم العقل العملي الذي يصبح هو الدليل على نفي الجبر.

حينئذ نسأل العقل العملي ما هو موضوع حكمك في قبح عقاب المذنب؟

هنا يجيب: بأنه هو المجبور والمقهور على علمه، وإذا كان الفعل من فعل الله سبحانه وتعالى، وليس من فعل الفاعل، إذن يقبح العقاب.

وهذه الأطروحة تنفي ان يكون الفاعل مجبورا على فعله، أو مقهورا عليه،

أو ان الفعل منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، وليس منسوبا إلى العبد. فإذا انتفى هذا ينتفي موضوع قبح العقاب الذي هو موضوع حكم العقل العملي المبرهن على فساد الجبر وعلى عدم صحته سواء أثبت عنوان الاختيار أم لا؟ فمن هذه الناحية ليس ضروريا عنوان الاختيار أو أي عنوان غيره، فالأطروحة عملت عملها في ان الفعل لا يكون عقابه قبيحا لان عنوان الجبر والقهر غير موجود.

الأطروحة الخامسة:

والتي نسبها السيد الأستاذ إلى جملة من الفلاسفة المحدثين[1] قال: إننا إذا استقرأنا العلل القهرية نجدها تسير في خط اضطراري، حلقات يتبع بعضها بعضا، فيمكن التنبؤ بنتائجها سلفا وبأدق الموازين الرياضية والعقلية، نقسم ـ مثلا ـ ان أي ورقة سقطت في النار انها تحترق، مادام القانون التكويني يقتضي ذلك، حتى إذا كانت الأسباب معقدة وسيطرنا على معرفة كل خصائصها تكون النتائج معلومة، لكن لو التفتنا إلى ـ مثال آخر- وهو الحيوان، إذا ألقيت قطعة خبز (للقطة) يكون هناك بعض الاحتمالات في طريق سيرها إلى طعامها وطريقة تصرفها، أي ليس هناك خط قهري يمكن حسابه ١٠٠٪، وإنما هناك احتمالات عديدة، وتكثر الاحتمالات لو بدلنا القطة بالقرد، أما إذا لاحظنا الإنسان نجد ان فرصه كثيرة جدا، ولا يمكن التنبؤ بمستقبله لساعة فضلا عن يوم، فضلا عن سنة.. ونحو ذلك. فإذا كان المطلب هكذا فهو معنى الاختيار، فهذه الفرص العديدة التي أعطيت له ليست هي إلا الاختيار المنافي للجبر.

أجاب السيد الأستاذ عليها: إن هذا لا يتم، وذلك لما ادعاه من أننا لو حسبنا حساب الأفعال الاختيارية بكل عللها وأسبابها ودقائقها لاستطعنا معرفة

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٣.

النتيجة.

إذن، فهذه الفرص المعطاة والمدعاة من قبل هذه الأطروحة، إنما هي وهم ناتج من الجهل بالعلل الرئيسية للفعل الاختياري.

وقد عرفنا من عادة السيد الأستاذ قدس سره من خلال عرض الأطروحات، إنه يقول: ان هذه الأطروحة أو تلك منافية مع إحدى المقدمتين الرئيستين:

الأولى: إن الاختيار ينافي الاضطرار.

والثانية: إن الفعل الإنساني اضطراري لأنه (علّي).

إلا أنه في هذه الأطروحة لم يُشر إلى ان هذه الأطروحة تناقش في أي من هاتين المقدمتين ـ غفلة أو لسبب آخر ـ، بيد ان هذا لابد ان يُتمم.

فهي تتضمن مناقشة للمقدمة الثانية، وهي: ان الفعل الإنساني ليس اضطراريا، وليس علّيا لأنه لو كان علّيا لانحصر باحتمال واحد كالأمور القهرية، ولكنه لا ينحصر باحتمال واحد.

إذن فهو ليس علّيا، وبهذا ليس اضطراريا.

وجواب السيد الأستاذ قدس سره نُقل بعرضين مختلفين، ففي العرض الأول: كأنه هو يتبنى الجواب، وفي العرض الثاني: اعتبر الجواب لازما باطلا من لوازم الأطروحة.

ففي العرض الأول: قال: ان هذه الفرص التي أُعطيت لهذا الفرد في اختيار كثير من الاحتمالات ليست فرصة واقعية، بل فرصة كاذبة لان مجموع ما يتسلط عليه من الأسباب والعلل المجهولة تحمله على فعل معين لا ثاني له[1].

(١) هذا في التقريرات المخطوطة للشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدر قدس سره.

وإذا كان المطلب بهذا العرض، أي لو اطلعنا على الأسباب كلها لاستطعنا التنبؤ بالفعل الذي سوف يختاره بالذات، فهذا يلزم منه الجبر، إذ بعد اطلاعنا على العلل عرفنا المعلول بنحو (اللّم)(١). أي بالبرهان (اللمي) القطعي من الشكل الأول يدلنا على النتيجة، فيلزم منه الجبر.، وهذا يكفي لازما باطلا لجوابه قدس سره.

العرض الثاني: الجواب نفسه من ناحية أخرى.

يقول: إن هذه الاحتمالات موهومة لأننا نستطيع ان نسير بالأطروحة ـ قدما آخر ـ ونتعرّف على كل الأسباب المنتجة لهذا الفعل وحينئذ نستطيع ان نتنبأ بذات الفعل الذي سوف يختاره فيكون الفعل متعينا وغير مردد، وليس فيه احتمالات، فهذا لازم الأطروحة، التي يلزم منها الجبر(٢).

أقول: إن الأطروحة قالت بتعدد الاحتمالات ونفي الجبر، بيد ان السيد الأستاذ قدس سره حمّل عليها المعاني الاخرى. فالذي عرض الأطروحة نظر إلى المعلول وغفل عن العلّة، وفي الأغلب ان الأفكار المحدثة تنظر إلى زاوية معينة وتغفل عن النتائج؟ والعلل؟ واللوازم؟ وغيرها. فلذا يوجد في المحل أكثر من جواب على الأطروحة.

الجواب الأول: من زاويتين:

أقول: إن هذه الأطروحة إثباتية وليست ثبوتية ـ ربما يريد من الوهم كونها إثباتية ـ إذ انها من الناحية الاثباتية صحيحة، وهي: نظر الآخرين (للفاعل) يحتملون أفعالا عديدة له، فلذا يقول: نستطيع ان نتنبأ بكذا، أي غير الفاعل

---

(١) ظ: المنطق/ الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره/ ج٣/ ٣٥٣.

(٢) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٣.

يتنبأ، إذن فالمسألة إثباتية وليست ثبوتية، أي لا دخل لها من ناحية عللها الباطنية.

في حين ان الكلام بالجبر، والتفويض، والأمر بين الأمرين، كلها مسائل ثبوتية، وليست إثباتية.

الجواب الثاني: إن في هذه الأطروحة قصور، إذ هي أهملت مرحلة ثبوته، أي أهملت علله، وأسبابه. إذا نظرنا إلى العلل فهل يصلح جوابا على الجبر؟

كلا، لان للجبري ان يقول ان العلّة هي الإرادة، والإرادة غير إرادية، أما لان الله سبحانه وتعالى أملاها مباشرة، وأما ان العلل الطبيعية ومبادئها و(ما به الوجود) أوجد الإرادة على غير اختيار المريد، فتسقط هذه الأطروحة.

الأطروحة السادسة:

التي نسبها السيد الأستاذ قدس سره إلى الشيخ النائيني قدس سره[1] إذ قَبِل بكلتا المقدمتين:

الأولى: إن الاختيار ينافي الاضطرار.

الثانية: إن ما يسمى بالأفعال الاختيارية اضطرارية.

بيد أنه ناقش بإطلاق المقدمة الثانية، أي ليست اضطرارية على الإطلاق كما

---

(١) هو آية الله الشيخ حسين بن عبد الرحيم النائيني (١٢٧٣- ١٣٥٥هـ- ١٨٥٧- ١٩٣٦ م) من زعماء الثورة على الانكليز، ومن أساتذة الأصول والفتيا في النجف، فهو فقيه، أصولي، حكيم، أديب، ولد بنائين، وتوفي في النجف في ٢٦ جمادي الأولى، من تصانيفه: تنبيه الأمة وتنزيه الملة في لزوم مشروطية دستورية الدولة، رسالة لعمل المقلدين، رسالة في أحكام الخلل في الصلاة، رسالة في نفي الضرر، أجود التقريرات في أصول الفقه.

ظ: معجم المؤلفين / عمر كحالة / ج٤ / ١٦.

ظ: الأعلام / خير الدين الزركلي / ج٢/ ٢٤٠.

يلي:

وذلك: ان أي شيء ممكن أو جزئي في عالم الإمكان لا يمكن ان يدخل عالم الوجود بمجرد كونه ممكنا، لان الإمكان هو متساوي احتمال (الوجود والعدم)، فلا يمكن ان يوجد الممكن بلا مرجح، فهو محال. بيد ان سبب وجود الممكنات في الخارج أحد أمرين:

أ- العلّة التامة التي تنتج معلولها، وإنه يجب وجود المعلول عند وجود العلّة، وهذا موجود في سائر الأسباب التكوينية والقهرية.

ب- إعمال القدرة على إيجاد الفعل الاختياري، فحتى لو كانت العلّة تامة له، لا يجب وجوده بغيره، ويبقى على مستوى الإمكان ممكنا وجائز الوجود وليس واجب الوجود، بيد أنه يوجد لا بصفة الإمكان المطلق، بل بصفته مسبّبا عن إعمال القدرة، وليس مسبّبًا عن العلة[1]. فلو كان مسبّبًا عن العلة، تكون النتيجة قهرية جبرية.

ويبقى المطلب بعد إعمال القدرة في عالم الإمكان، أي مع وجود الترجيح لا مع وجود الوجوب ـ وإن كان هذا لم يصرح به بوضوح ـ ويقرّب المطلب بقوله: ان النفس تقوم بعملين مقترنين ـ زمانا ـ ولكنهما في مرتبتين:

أحدهما: ظاهري، خارجي، وهو الفعل الاختياري، الصلاة ـ مثلا ـ.

والآخر: باطني نفساني، أو داخلي وهو إعمال القدرة، ويسميه (الاختيار)، وهو أسبق مرتبة من الخارجي. أي بعد وجود مبادئ الإرادة لا يحصل وجوب تكويني للصلاة، فحين تحصل الإرادة يصدر من النفس عملان طوليان، أحدهما: يحرك النفس نحو (الصلاة)، بغير تأثير ما في إيجاد الصلاة ونسبته إلى

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٤.

النفس نسبة الفعل إلى الفاعل، لا نسبة العرض إلى محله، وليس كالإرادة.

والثاني: هو الصلاة.

فالأول هو الاختيار وهو عمل نفساني، والثاني هو الصلاة وهو عمل خارجي، وكلاهما ليس قهريا.

فالاختيار الذي هو فعل باطني:

أما ان نقول: اختياري بذاته، لان اتصاف الوصف الذاتي ضروري، كما يقال الإرادة مرادة بذاتها، ولو لم تكن الإرادة إرادية لانتفت عن كونها إرادة، ولو لم يكن الاختيار اختياريا لانتفى عنه الاختيار.

أو نقول: إن ما يزعمه المجبرة من القهرية، إنما يكون في طول الإرادة، باعتبار ان الإرادة أصبحت علّة وسببا للفعل، فأصبح الفعل قهريا. لكننا نتكلم عن فعل باطني لا خارجي، وهذا الفعل اختيار، والاختيار سابق رتبة على الإرادة، فيستحيل ان تؤثر فيه الإرادة، إذن هو لم يوجد من الإرادة لكي يكون قهريا، فالاختيار اختياري بكلا التقريبين اللذين ذكرتهما.

وأما كون الفعل الخارجي اختياريا أيضا، ينبغي ان يكون صحيحا لأنه ناتج عن الاختيار، وكل ما كان ناتجا عن الاختيار فهو اختياري، مضافا لما قاله في المقدمة: إنه حينما يعمل الفرد اختياره، لا يصبح وجود الفعل قهريا، بل يبقى في حيز الإمكان والجواز، ولا يتحول إلى الوجوب- وهذا تقريب آخر أيضاً- وهل هذا خروج عن (قانون العلّية)؟ ولكن أي منهما خارج عن قانون العلّية؟

مقتضى مقدمة الشيخ النائيني قدس سره إنه الثاني، ومقتضى فهم السيد الأستاذ قدس سره إنه الأول، إلا ان هذا لا يضر بالنظرية في مقابلة الجبر.

تفصيل المطلب: كيف يكون شيء بلا علّة؟ لأننا قلنا في الكبرى ان ما

يخرج من قانون العلّية شيء واحد، وهو الأفعال الاختيارية، فان إعمال القدرة فيها كافية ونائبة عن العلّية، والشيء إما ان يوجد بعلّة، أو بإعمال القدرة، وليس بالضرورة ان يوجد بالعلّة فقط، وإنما يوجد بكلتا الحصتين من التسبيب.

والأفعال الاختيارية لا توجد بالحصة الأولى، التي هي العلّة، وإنما توجد بالحصة الثانية. هذا حاصل ما قاله الشيخ النائيني قدس سره، وهو يحتاج إلى شيء من المتابعة:

أحدهما: سماه - بعدة أسماء- الاختيار، إعمال القدرة، هجمة النفس - على ما نقله السيد الأستاذ قدس سره - وهذا عمل باطني ونفسي.

الثاني: خارجي، كمثال: إنجاز الصلاة وإيجادها.

وكلا الأمرين يتصفان بان نسبة النفس إليهما نسبة الفاعل إلى المنفعل، وليس نسبة الوصف إلى المتصف كالإرادة - فان نسبتها إلى النفس نسبة الصفة إلى الموصوف-.

أما سؤاله - الشيخ النائيني قدس سره - أي من الفعلين خارج عن قانون العلّية؟

جوابه: - مناقشة السيد الأستاذ قدس سره -.

المناقشة الأولى: يمكن ان نقول أما الأول - كما فهم السيد الأستاذ قدس سره -[1] وهو الفعل الباطني النفساني - الاختيار - أو إعمال القدرة، هو الخارج عن قانون العلّية.

أما الثاني: فليس خارجا عن قانون العلّية، لان علّته هو إعمال القدرة، وأما إعمال القدرة فليس له علّة، وإنما بقي على إمكانه وجوازه ورجحانه ولم يصل

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٤.

إلى درجة وجوب الوجود بغيره، (هذا الذي فهمه وأشكل عليه) فلو فهمنا شيئا آخر من النائيني فجملة من إشكالات السيد الأستاذ قدس سره تزول؟

بيد ان هذا منافي للمقدمة النظرية التي نقلت عنه ـ الشيخ النائيني قدس سره ـ، لأنه قال: إعمال القدرة بديل عن العلّية، فإعمال القدرة أثر في أي شيء؟ فهو أثر في العمل الثاني وهو (الصلاة)، فليس لها علّية، وإنما لها إعمال قدرة.

إذن، ما هو خارج عن العلّية ليس ما فهمه السيد الأستاذ قدس سره وهو العمل الأول، بل العمل الثاني الخارجي، وليس الداخلي النفساني وإلا لناقضت النتيجة المقدمة.

المناقشة الثانية: - على فهم السيد الأستاذ قدس سره - ان ما هو خارج عن قانون العلّية هو العمل الأول، وما هو داخل في قانون العلّية هو العمل الثاني.

إذن، العمل الأول ناتج عن أي شيء؟ هل هو بالترجيح، أو بالإمكان؟ لكن لابد له من مرجح.

لان الترجيح بلا مرجح مستحيل؟ والمفروض ان الاختيار ليس بالاختيار، وإلا تسلسل، والإرادة ليست بالإرادة وإلا تسلسلت، فالعمل الأول أيضا يحتاج إلى مرجح، وإن لم يكن إلى درجة الإيجاب على ما هو المفروض.

المناقشة الثالثة: نقول ـ بالعكس ـ: ان الخارج عن قانون العلّية هو الفعل الثاني، والفعل الباطني مدعوم بالعلّية ـ أي له علّة ـ فيكون الكلام مع المجبرة على العمل الخارجي أي الفعل الثاني.

أي إذا اخترنا: ان الفعل النفساني هو الخارج عن قانون العلّية، لم نعمل شيئا، بل لابد ان نختار: ان الفعل الظاهري ـ الثاني ـ هو الخارج عن قانون العلّية حتى لا يكون جبريا.

إذ الكلام في الفعل الخارجي، وهو مسند بالنظرية التي قلتها ـ والكلام للشيخ النائيني ﷺ: ان إعمال القدرة بديل عن قانون العلّية، وإعمال القدرة واقع في أسباب العمل الظاهري، وليس في أسباب العمل الباطني، فالصلاة بنفسها ليس لها علّة ـ وهو محل الكلام مع المجبرة ـ فالمجبرة يقولون نحن مجبورون على الصلاة لكونها واجبة الوجود بغيرها، ونقول: الصلاة ليست واجبة الوجود بغيرها.

المناقشة الرابعة: يمكن ان نقول: كلاهما خارج عن قانون العلّية، كما قلنا: كلاهما اختياري.

أما الفعل الظاهري: فبنيابة وبدليّة إعمال القدرة عن العلّية.

وأما الفعل الباطني: فبقولنا الاختيار بالاختيار، أي ان الاختيار صفة ذاتية للاختيار فلا يحتاج إلى علّة لان الذاتي لا يعلل؟

ملاحظة: فالأطروحة بهذا المقدار ولا تزيد عليه، لان أصحابها لم يبينوا أكثر من ذلك.

وبعد ما تقدم نذكر إشكالات السيد الأستاذ ﷺ عليها، ثم نجيب على ما يمكن الجواب عليه، وبعد ذلك نجيب على أصل الأطروحة.

أجوبة السيد الأستاذ ﷺ: إذ أورد ثلاثة أجوبة رئيسية:

الجواب الأول: بعد ان فرض الشيخ النائيني ﷺ عملين:

١- عمل نفساني وهو إعمال القدرة والاختيار.

٢- عمل ظاهري، وهو الصلاة.

فجوابه: إن كلا العملين يرجعان إلى عمل واحد، وليسا هما عملين حقيقيين، وإن اختلفا مفهوما إلا أنهما مصداقا وبالحمل الشايع، وبالوجود

الخارجي شيء واحد أو موجود واحد لا يتعدد، لان نتيجة إعمال القدرة، ومعلولها - أي التأثير والمؤثر فيه - شيء واحد، وإن كانت العناوين الانتزاعية متعددة، إلا انها ترجع إلى منشأ انتزاعي واحد، فالإيجاد، الوجود نفسه، ولكن منسوبا إلى العلّة[١].

الجواب الثاني: بعد التنزّل عن الجواب الأول، وقلنا العمل عملان وليس عملا واحدا، ففرضية العمل النفساني لا تنفع في تبرير النظرية وإيجابها، لان ما نقوله في العمل النفساني يمكن ان نقوله بالعمل الخارجي فما قلناه: ان العمل النفساني خارج عن قانون العلّية، أو يكفي فيه الترجيح أو يكفي فيه الاختيار، يمكن ان نقول ذلك: في العمل الخارجي فتكثير العمل وجعله اثنين أو ثلاثة لا يرجع إلى محصل.

إذ ان كان المطلب صحيحا في العمل النفساني، فهو صحيح في العمل الخارجي بدون إضافة نفساني، وإن كان باطلا في العمل النفساني فهو باطل في كلا العملين[٢].

الجواب الثالث: إذا لاحظنا العمل الخارجي - من وجهة نظر النائيني - نجده مطابقا لقانون العلّية، لان علّته هو العمل النفساني نفسه، إلا أننا إذا لا حظنا العمل النفساني نجد له علّة من وجهة نظر الشيخ النائيني قدس سره، فحينئذ نسأل: مَن المحتمل ان يكون علّة له؟ فالاحتمالات - من السيد الأستاذ قدس سره -:

١- أما الوجوب بغيره.

٢- أما الإمكان.

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٥.

(٢) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٥.

٣- أما التسلسل.

وكلّها باطلة.

أما الوجوب بغيره: إنه وجِدَ بعلّة أوجبت كونه واجبا غيريا، بيد ان هذا خلف نظريته، لان المفروض إنه قال: ان الفعل النفساني خارج عن قانون العلّية، فإدخاله مرة أخرى في قانون العلّية خلاف النظرية.

وأما الإمكان: فهو مفهوم سلبي وذلك لان الممكن ماهيته وحقيقته إنه متساوي (الوجود والعدم) على حد سواء فترجيحه إلى عالم الوجود بلا مرجح مستحيلا.

تعليقنا: إن الشيخ النائيني قدس سره لم يقل هذه العبارة ـ الترجيح بلا مرجح ـ لأنه على خلاف النظرية التي يناقشها، وهو الخروج عن قانون العلّية، لان استحالة الترجيح بلا مرجح فيها كلمة (علّية)، أي استحالة وجود المعلول بلا علّة.

وإنما قال: إن الممكن بما هو ممكن لا يمكن وجوده لان نسبته إلى الوجود المفروض كنسبة العدم.

فالإمكان بما هو إمكان لا يُوجِد شيئا، وهذا يكفي.

فيبقى هذا السؤال: لماذا أصبح الإمكان مصححا لحدوث ذلك؟

أولاً: لأنه ليس خروجا تعبديا، وإنما هو خروج تابع للملاكات العقلية.

ثانياً: إن الإمكان لو كان هو المصحح لوجوده لكان وجوده صدفة لان نسبته إلى الوجود والعدم واحدة، وقد قلنا ان الصدفة غير الاختيار.

وأما التسلسل: لماذا وجدت هجمة النفس؟ هل لهجمة سابقة عليها؟ وهذه لماذا وجدت؟ لهجمة سابقة عليها وهكذا إلى ما لا نهاية.

بيد أننا نجد في النفس هجمة واحدة، أو اختيار واحد، وليس لها لا متناهي

من الاختيارات.

إذن، فنظرية الشيخ النائيني قدس سره لا تكون تامة في فهم السيد الأستاذ قدس سره[١].

ملاحظة: إن أطروحة الشيخ النائيني قدس سره فيها غموض، وهو: أي من الفعلين ـ النفساني، أو الخارجي ـ هو الخارج عن قانون العلية؟ هذا يصلح إيرادا على تكوين النظرية ككل.

بيد ان نقطة الضعف هذه، أو الغموض لا يضر بالأطروحة كعرض (للأمر بين الأمرين) بإزاء المجبرة. وذلك لان كلا الاحتمالين يرجع إلى ما هو ناف للجبر ومضاد له.

فإذا قلنا: إن الفعل الخارجي هو الخارج عن قانون العلّية، فهذا هو المطلوب بالدلالة المطابقية، لان أهم إشكالاتهم التي عرفناها ان الفعل الخارجي علّي، والعلّي قهري.

إذن، فلا يكون اختياريا، فإذا أثبتنا ان الفعل الخارجي ليس علّيا ولا قهريا، وإنه خارج عن قانون العلّية، فهذا المطلب ضد مفهوم الجبر، وهذا يكفي، وهو الذي رجحته النظرية النائينية، لأنه قال: إعمال القدرة يعوض عن قانون العلّية بإيجاد الفعل، فالفعل ليس علّة، وإنما إعمال قدرته بدل العلّة.

وإذا قلنا: إن الفعل النفساني خارج عن قانون العلّية أيضا، لا تكون المسألة قهرية، لأننا لو لاحظنا النسبة بين الفعل النفساني والخارجي فهي العلّية، أي ان الفعل الخارجي مترتب على الإرادة التي هي الفعل النفساني ترتبا قهريا، علّيا. إلا ان هذا لا يلزم منه الجبر لان الفعل النفساني الذي هو علّة علّته ليس جبريا وليس قهرياً.

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٥- ٣٦.

أجوبتنا على أجوبة السيد الأستاذ قدس سره:

أولاً: إن السيد الأستاذ قدس سره قال: ان الشيخ النائيني قدس سره قبِلَ كلتا المقدمتين، لكنه ناقش في إطلاق المقدمة الثانية، أي يريد ان يَقول: ان الفعل إذا كان ناتجا عن علّة كان جبرا، بيد أننا أخرجناه بأطروحتنا عن قانون العلّية.

أقول: إن الذي أفهمه من هذه الأطروحة، انها ليست بمنزلة التقييد للمقدمة الثانية، لكن الفعل الخارجي إنما يكون ضروريا، فيما إذا كان علّيا، وهذه الأطروحة نفت العلّة الضرورية عنه. فمنعت المقدمة الثانية لا المناقشة في إطلاقها، لأنها بدلت الكبرى التي تُسبب الزعم إلى كونه ضروري وهو (كبرى علّية) إلى كبرى أخرى تُسبب الإذعان في عدم كونه ضروريا، وهو إعمال القدرة الذي يعوض عن قانون العلّية بحسب فهم الأطروحة.

وقد بينّا: إن الفعل نفسه خارج عن قانون العلّية، أو ان علّته خارجة عن قانون العلّية، إذن، على كلا التقديرين تكون المقدمة ممنوعة ومنتفية، لا إنه ناقش في إطلاقها، وبعد ان نلتفت إلى ان هذه المقدمة خاصة بالأفعال الاختيارية، وغير شاملة للمؤثرات التكوينية لتكون أعم.

ثانياً: قال السيد الأستاذ قدس سره: ان هذا الأمر ـ الفعل والنتيجة ـ واحد، أي هما فعل واحد ووجود واحد، وليس كما زعم (الشيخ النائيني) قدس سره: إنهما أمران؟

جوابه: إن الفعل النفساني والفعل الخارجي اثنان وجدانا وعرفا ودقة.

أما وجداناً: لان الإنسان يحس بالإرادة شيء وجداني، وليس أحدهما يصدق عليه الحمل الثاني: فلا نقول: الصلاة إرادة، أو الإرادة صلاة.

وأما عرفاً: فالنتيجة نفسها، ان أحدهما ليس الآخر.

وأما الكلام في الدقة: يمكن ان نقرب ذلك بتقريبين:

أ- ان نقول: ان الفعل الخارجي كموجود إمكاني - من وجهة نظر السيد الأستاذ ﷺ- يحتاج إلى علّة، فما هو علّته؟ علّته شيء في باطن النفس كمقدمات الاختيار، فإذا كانت مقدمات الاختيار أو إعمال القدرة، أو أي شيء نعبر.. أو علّته، هي عين الصلاة الخارجية، حيث المعلول موجود أكيدا، وهو الصلاة، فجعلنا علّته عينه، فانتفت علّته، لان منشأ انتزاع عنوان العلّة وعنوان المعلول واحد فبقي المعلول بدون علّة.

ب- نقول: ان هناك نسبة ملحوظة بين العلّة والمعلول أو قل بين الفاعل والفعل. هذه النسبة قد تلحظ بالمعنى الحرفي، وقد تلحظ بالمعنى الاسمي المصدري، نسميها فعلا، أو تنفيذا، أو انجازاً - باللغة الحديثة - وهذه النسبة سواء أكانت عرفية، أو اسمية، قد تلحظ ثابتة في طرف العلّة، وقد تلحظ ثابتة في طرف المعلول.

وهذا واضح حينما نلاحظ ان المصدر قد يضاف إلى فاعله وقد يضاف إلى مفعوله، مثل: (إخراج زيد الفرس) فلوحظ الإخراج من ناحية الفعل، أو بالمعنى الفلسفي لوحظ فانيا في الفاعل، أو نقول: (إخراج الفرس)، فلوحظ فانيا في المفعول، أو ملحقا بالمفعول.

فلاحظناه واحدا متحدا مع المفعول ومع المعلول، فليس هو العلّة، بل هو النسبة القابلة للفناء بالعلّة تارة وبالمعلول تارة أخرى، أما ان العلّة نفسها تفنى بالمعلول فهذا لغو من الكلام. لأنهما شيئان بالحمل الأولي وبالحمل الشايع، أي مفهوما ومصداقا، لان فناء المباين في المباين، وإن كانا متلازمين ليس بصحيح.

ثالثا: إنه قال - السيد الأستاذ ﷺ: لا حاجة إلى افتراض فعلين: أحدهما: نفساني، والآخر: خارجي، لان ما قاله في الأطروحة عن الفعل النفساني قابل للتطبيق رأسا على الفعل الخارجي، ولا حاجة إلى تكثير الأفعال، فإضافة فعل إلى فعل لا ينتج صحة النظرية.

أي يمكن القول: لماذا يخرج الفعل النفساني عن قانون العلّية، وما أفضليته على الآخر؟ فكلاهما في عالم الإمكان ممكن، فإذا كان الممكن خارجا عن العلّية مرة، فقد يخرج عن العلّية ألف مرة؟ فما قلناه في الأول من الخروج عن قانون العلّية يمكن ان يكون سمة لآخر أيضاً. فزيادة الأفعال من واحد إلى اثنين أو أكثر، لا يكون مصححا للنظرية و لا يكون له وجه وجيه.

جوابه:

أ- ان ما سماه تكثير الأفعال ليس اعتباطيا، وليس لتصحيح النظرية، وإنما للمطابقة مع الوجدان، لان الوجدان يقول هما اثنان ان الذي قاله من أننا نبدل ما قلناه عن الفعل النفساني إلى الفعل الخارجي، هذا لا يتيسر، وليس لنا ان نبدل ذلك اقتراحاً؟ لأننا لو بدلناه لابتلينا بمخالفة الواقع، لان الصلاة الخارجية ليست خارجة عن قانون العلّية، وإنما علّتها وسببها هو الإرادة، فمن هذه الناحية هي داخلة في قانون العلّية، وهذا ـ بحسب فهمه ـ ان الخارج في نظرية الشيخ النائيني قدس سره هو الفعل النفساني وليس الفعل الخارجي. إذن الفعل الخارجي له علّة، وهو الإرادة، والقول ليس له علّة تهافت واقتراح على خلاف الواقع.

ب- ان الفعل النفساني عالمه النفس، والخارجي عالمه الخارج وهو عالم المادة وعالم الدنيا وعالم القوانين الطبيعية. فأسهل نظريا ان نقول: ان الفعل النفساني خارج عن قانون العلّية، ومن الصعب ان نقول: ان الفعل الخارجي خارج عن قانون العلّية، إذ هو بصفته خاضعا إلى عالم الأسباب والمسببات، لا يحتمل ان يكون خارجا عن قانون العلّية.

فما قاله السيد الأستاذ قدس سره من ان كلاهما من عالم الإمكان، فخروج هذا عن قانون العلّية يساوي خروج الآخر غير صحيح.

ت– ان السيد الأستاذ قدس سره فهم من النظرية النائينية: ان الفعل الخارجي له علّة، وهو إعمال القدرة، وإعمال القدرة ليس له علّة، وهو خارج عن قانون العلّية، فيأتي الإشكال.

بيد أننا فهمنا العكس؟ ان ما هو خارج عن قانون العلّية هو الفعل الخارجي، وأما الأول فله علّة، لان الشيخ النائيني قدس سره قال: ان إعمال القدرة يعوض عن قانون العلّية، وإعمال القدرة مسلط على الفعل الخارجي، ومباشر للفعل الخارجي، وليس مباشرا على الفعل النفساني، أي إعمال القدرة ـ الفعل النفساني ـ يعوض عن العلّة في إيجاد الصلاة.

رابعا: إنه قال ـ السيد الأستاذ قدس سره ـ: ان الفعل النفساني الذي زعمه خارجا عن العلّية، ما هي علّته؟ هل هي الإمكان؟ أو الوجوب؟ أو الصدفة مثلا؟ وهذا ليس بصحيح لأكثر من وجه:

أ– إذ يكفي الأطروحة ان يقول (الشيخ النائيني) قدس سره: ان هذا خارج عن قانون العلّية، إذ يصح السؤال من زاوية قانون العلّية، فإذا انتفت انسد السؤال.

ب– ان سؤاله في الإشكال عن علّة الفعل النفساني الذي أخرجه الشيخ النائيني قدس سره – بحسب فهم السيد الأستاذ قدس سره – فيكون سالبة بانتفاء الموضوع.

أما إذا فهمنا ما هو مطابق لكبراه الأصلية، وهو تعويض العلّية بإعمال القدرة، يكون المطلب على رسله و يكون الإشكال والتساؤل عن سبب ما هو خارج عن العلّية غير صحيح، لان الخارج عن قانون العلّية ليس هو الفعل النفساني، بل هو الفعل الخارجي.

ت– لو سرنا بهذا المسار من فهم السيد الأستاذ قدس سره لنظرية الشيخ الآخوند قدس سره، بعد التنزّل عن الوجهين السابقين، فللشيخ النائيني قدس سره ان يقول: ان

إعمال القدرة، والاختيار اختياري بذاته، والذاتي لا يعلل، إذن لا يحتاج إلى علّة.

هذا ليس بصحيح من زاوية الشيخ الآخوند قدس سره، وليس بصحيح من زاوية الشيخ النائيني قدس سره لأن القول: ان الصفة الذاتية لا تحتاج إلى علّة صحيح، أما أصل وجود الذات لا يحتاج إلى علّة فهو غير ممكن؟ ان الله سبحانه وتعالى يوجد المشمشة، وبعد ذلك مشمشية المشمشة لا تعلل، أما أصل وجودها فله علّة. هنا كذلك، أصل وجود جزئي الاختيار في النفس له علّة لكن اتصافه بالاختيارية ليس له علّة.

والكلام هنا أمام المجبرة في أصل وجود جزئي الاختيار في النفس له علّة، لكن اتصافه بالاختيارية هل له علّة أم لا؟ فقد يقال: إنه ضروري الوجود بعلّة فيكون اختيارا بلا اختيار، بغض النظر عن صفته.

فالدفاع عن صفته ونفي العلّية عن الصفة، لا يلازم نفي العلّية عن أصل الذات، فهذا الإيراد الأخير وحده غير وارد.

مناقشتنا لأصل النظرية - نظرية الشيخ النائيني قدس سره:

سنغض النظر عن صغريات مطالبها، وإنما نذكر الإشكالات الرئيسة، التي يكفي منها واحد لنقض النظرية فضلا عن الأكثر.

الإشكال الأول: إن ما قاله: ان هناك بديلا لقانون العلّية وهو إعمال القدرة، والاختيار إنما هو فرع قانون العلّية، قابلا للتخصيص والتقييد، بمعنى ان بعض ما هو ممكن ليس له علّة أو يوجد بلا علّة، وبعض ما هو ممكن يوجد بعلّة. فهل هذا الكلام إذا عُرِضَ على العقل النظري يجيزه؟ وهل النظرية تقبل التقييد؟

تعليقنا: في المستطاع وجدانا ان ننكر هذا التقييد في مطلق الممكن، فضلا عن الحادث ـ لو صح التعبير- إذ هو أحوج إلى العلّة من مطلق الممكن لان انتقاله من العدم إلى الوجود، وهو معنى الحدوث يحتاج إلى مؤثر، ولا مؤثر على ما هو المفروض.

قد يقال عنه: إن الترجيح كاف وليس بالضرورة ان يكون المعلول (واجب الوجود) بغيره، بل راجح الوجود، وهذا يتأتى من كل (من العلّة ومن الاختيار)، من جامع الرجحان الذي هو أعم من الوجهين.

جوابه: هذا لا يتم، وذلك لان عالم التكوين ليس بعالم الرجحان، الرجحان يؤخذ في حقلين ليس أحدهما التكوين، أما الرجحان الاحتمالي: بمعنى الظن أو بمعنى الرجحان الأخلاقي، أي ينبغي ان يفعل، لا جزما، وإنما رجحانا.

وأما في عالم التكوين والخلقة: فلا يوجد هناك رجحان بل الأمر دائر بين الوجوب والامتناع، [illegible] والعدم، لأننا إذا قلنا بالرجحان فقد رجع الأمر إلى معنى الصدفة المطلقة، أي إلى وجود المعلول بدون علّة

لأننا نسأل عن الحصة الزائدة، أي الفرق ما بين الرجحان والوجوب، لنفترض الرجحان (٨٠٪)، والوجوب (١٠٠٪)، فما هو السبب لل (٢٠٪)، فهل هذه العشرون الزائدة وجدت بنحو الصدفة المطلقة؟ فهي مستحيلة.

بتعبير آخر: إن هذه الـ (٢٠٪) إذا لم توجد بعلّة موجبة، ولا بعلّة مرجحة، إذن، وجدت بلا علّة، وبهذا تصدق الصدفة المطلقة الباطلة، إلا ان هذا بنفسه ليس بصحيح؟ وذلك لو تنزلنا عن بعض ما قلناه، أنتج ان الرجحان كاف في وجود الشيء الخارجي، أي مطلق الرجحان من الأعم من الإمكان المطلق، أو الوجوب.

فنسأل عن الحصة الزائدة، بعد القول: ان الشيء لا يوجد إلا إذا وجب؟

وقد وُجِدَ، إذن، فقد وجب، والمفروض ان علّته غير موجبة، وإن ما هي مرجحة، فلماذا وجب مع وجود المرجح، وعدم وجود الموجب؟، أي صار وجوده ووجوبه بلا علّة لان علّته على المفروض انها مرجحة، وليست موجبة.

ولو لاحظنا هذا الوجه وحده، ليس لنا ان نسأل عن الحصة الزائدة، لان الرجحان وحده كاف، فيما إذا رضي العقل النظري ـ بحسب الوجه السابق ـ بذلك؟ أي مطلق الرجحان كاف، الأعم من الرجحان المطلق، والإيجاب، بيد ان العقل النظري لا يرضى بمطلق الرجحان أو الرجحان المطلق، وإنما في عالم التكوين لا بد من الرجوع إلى الإيجاب والقهر، والعلل التكوينية دائما قهرية.

وينبغي ان نتذكر ما قلناه: من الجمع ما بين القهر العملي والوجوب العلّي، وبين الإرادة، إذ قلنا مكررا ان الفعل الاختياري هو واحد من الممكنات فيشمله معنى الوجوب العلّي، ولا نريد ان يجرده عن الوجوب العلّي.

إذن، فقد أصبح قهريا في طول الإرادة، وهذا لا ينافي الإرادة - كما أشار إليه الشيخ النائيني قدس سره، وأشارت إليه أطروحات أخرى- لأن القهر في طول الإرادة، وليس بإزائها أو برتبتها، أو سابقة عليها، حتى يحصل الجبر.

الإشكال الثاني: كأن الشيخ النائيني قدس سره افترض دليل القول بالجبر، وأجاب عليه، أي بعد التنزّل عن المناقشات الأخرى تصلح الأطروحة جوابا على دليل واحد من أدلة الجبر ـ وهو ان الفعل الإنساني قهري معلول لعلّة قهرية ـ بقولها: إنه ليس معلول لعلّة قهرية، لأنه خارج عن قانون العلّية.

نقول: إن هذا ليس الدليل الوحيد للمجبرة، وإذا لاحظنا أدلة المجبرة الأخرى، نجد هذه الأطروحة لا تُجيب لا نفيا ولا إيجابا. يكفينا ان نتذكر من جملة أدلتهم:

منها: سعة علمه تعالى، فلو كان يعلم بوجودي هنا، ولم أُوجد هنا لزم انقلاب علمه جهلا.

ومنها: سعة إرادته تعالى، إذ ان كل شيء مقدور له ومراد له، فإذا لم أفعل كان خلاف قدرته وإرادته.

ومنها: إن الإرادة ـ هذا الذي كسر قلم الشيخ الآخوند ـ[1] ليست بالإرادة، وإنها تمتّ إلى الإرادة الإلهية بصلة، سواء أقلنا بالمباشرة كما عليه بعض الأخبار، أو بالتسبيب الذي يقطع التسلسل، فهو يرجع أيضا إلى الإرادة الإلهية، كما هو ظاهر عبارة (الكفاية)[2]. فهذا كله من أدلة الجبر ولم يناقش الشيخ النائيني قدس سره منها إلا هذا الذي اختاره ـ وهو قهرية الفعل الاختياري بعنوان كونه معلولاً ـ، مع أنه أشهرها.

الإشكال الثالث: إن أهم اصطلاحين مشى عليهما كمصداق لما سماه الفعل النفساني أمران:

أ- إعمال القدرة.

ب- الاختيار.

أقول، كأطروحة ـ ليس هنا محل بحثها، وربما اتضحت من مجموع ما قلناه: ان الفعل النفساني هو الإرادة لا الاختيار، ولا إعمال القدرة..

أما الاختيار: فقد قلنا: إنه عنوان انتزاعي منتزع في طول الفعل، لأنه يقع في جواب لماذا فعلت؟ **وجوابه**: لأنني اخترته، أو لأنني فضّلته. إذن، فالاختيار بعد الوجود ومتأخر عن رتبة الفعل.

وأما ان يكون الاختيار معنى نفساني وجودي متقدم على الفعل، ليس

---

(١) لقول الشيخ الآخوند في الكفاية: «قلم إينجا رسيد سر بشكست» ظ: كفاية الأصول / ٦٨.

(٢) كفاية الأصول / الشيخ الآخوند / ٦٨.

بصحيح، إلا ان نسمي الإرادة اختيارا ـ هذا له وجه ربما نشير إليه ـ.

فالاختيار منتزع من جهة سعة تعدد الاحتمالات للإنسان، وإلا فالاختيار ليس ملكة في النفس، أي ليس هناك إرادة مع اختيار، إلا ان نسمي الإرادة بالاختيار. وينبغي ان نلتفت ان الاختيار، والإرادة متساوقان وجودا، ومتساويان بالحمل الشايع لان كل فعل تم اختياره فهو مراد وكل مراد فهو مختار. وليس الكلام عن الاختيار الناقص، الذي يُعرض عنه الفرد، بل عن الاختيار التام المنتج، أي اختاره ففعله، فالاختيار الفعلي لا محالة مساوق للإرادة، فكل مختار مراد وكل مراد مختار، لأنه لو لم يختاره لما أراده، فوقع نحو اشتباه لدى المفكرين. والمشهور يسميها بالاختيار، لكن أجد بحسب وجداني التسمية بالإرادة كملكة من ملكات النفس هو المتعين.

وأما إعمال القدرة: ينبغي ان نلتفت ان الإرادة وحدها لا معنى لها، والإرادة وحدها لا ينبغي ان تؤثر إلا في القادر لا في العاجز، فان العاجز لو أراد ألف مرة فانه لا ينتج.

إذن، الإرادة مع القدرة هي المؤثرة، لان شخصا مشلولا، لا تؤثر فيه الإرادة، لا تكون إرادة أصلاً.

وقلنا سابقا، ان الإرادة هي ما كان بنحو العلّية التامة لانجاز العمل، ومع العجز يستحيل ان تتصاعد الإرادة والشوق المؤكد إلى درجة العلّية التامة لوجود المانع، وإن كان المقتضي في الخلقة موجودا، إلا ان وجود المانع، يمنع وجود الإرادة، فكل مريد بالعلّية التامة قادر، وكل قادر بنحو العلّية التامة فهو مريد، فهناك تساوي بين القدرة بشكلها المؤثر والارادة.

إذن، إعمال القدرة هذا، ليس معنى كاف وحده بدون إرادة لأجل إنجاز العمل، ولأجل إنجاز أي شيء. ثم ننظر إلى لفظ (الإعمال) في قوله (إعمال

القدرة) فانه مفهوم انتزاعي من تحريك القدرة نحو الإيجاد، وكل ألفاظنا مفاهيم انتزاعية.

والعمدة، ما هو منشأ الانتزاع من عالم التكوين الباطني الذي يكون هو العلّة التامة لوجود الفعل؟ فالإعمال عنوان انتزاعي، وقد قلنا: ان النسبة بين الفاعل والمفعول تارة تفنى في الفاعل، وأخرى تفنى في المفعول، فلو لوحظت القدرة هي فاعلة، فإعمالها فانية فيها.

فمنشأ انتزاع الإعمال هي عين القدرة، وليس شيئا آخر ـ كما أشكل السيد الأستاذ قدس سره على مسلك الشيخ النائيني قدس سره.

إذن كلا الاصطلاحين الذين مشى عليهما الشيخ النائيني قدس سره ليسا صحيحين، وقد أعرضنا عن المطالب الأخرى، من قبيل (هجمة النفس) وغيرها.

الأطروحة السابعة:

هي أطروحة السيد الأستاذ قدس سره التي يرجحها، أو يدافع عنها. ولخص نظريته في درس من دروس الأصول في عدة نقاط:

النقطة الأولى: إنه قال: لو التزمنا بان قانون العلّية مبرهن عقلا، وقد تم عليه الدليل كاملا، فلا يكون قابلا للتخصيص.

إلا ان قانون العلّية ليس مبرهنا، وإنما هو نتيجة لحكم الفطرة السليمة، لا نتيجة للبرهان، وقد ذكرنا (في الأسس المنطقية للاستقراء) استحالة البرهان على قانون العلّية، إذا وجدت العلّة وجد المعلول، وهذا يستحيل البرهنة عليه لوجود دور واضح.

إذن، فقانون العلّية ليس مبرهنا، وإذا لم يكن مبرهنا فهو مجرد حكم عقلي

نظري، لأنه من البديهيات الأولية التي يستحيل عليها البرهان، بل هي باب كل برهان.

حينئذ قال: إننا نسأل الفطرة السليمة: ما هو حدود قانون العلّية؟ فإن أجابت ان كل ممكن على الإطلاق هو محل العلّية، فهو المطلوب، وإن أجابت ان بعض الممكنات هي كذلك دون بعض كما هو المطلوب الآن، من حيث ان الممكنات بالتكوين لها قانون العلّية، وأما الأفعال الاختيارية ليس لها قانون العلّية.

وإذا رجعنا إلى الفطرة وجدناها تحكم: بأن الممكن بما هو ممكن غير قابل للوجود، لتساوي حالة الممكن إلى (الوجود والعدم) فلا ترجيح للوجود مع صرف الإمكان.

النقطة الثانية: إن ترجيح الوجود يكون بمرجحين لا بمرجح واحد كما هو المشهور:

أحد المرجحين: هو قانون العلّية.

والمرجح الثاني: السلطنة.

والسلطنة صفة موجودة للفاعل، أي لكل فاعل مختار، المشهور يسميه (بالاختيار)، ومنهم من يسميه (بالإرادة)، وأما هو ـ السيد الأستاذ قدس سره ـ يسميه بالسلطنة[1].

هو يعرض عنوان (السلطنة) كبديل لخصوص الأفعال الاختيارية، ثم يقول: ان السلطنة، يكفي ان تقارن بالإمكان من جهة وبالوجوب بغيره من جهة أخرى.

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٦.

فإذا قارنّها بصفة الإمكان للممكنات وجدنا انها تشترك مع المكان في شيء وتختلف معه في شيء، فهي تشترك مع الإمكان بصفة التساوي للوجود والعدم فكما ان الإمكان تتساوى فيه نسبتي (الوجود والعدم). وتختلف عن الإمكان في شيء وهو ان الإمكان لا يترجح فيه الوجود إلا بمرجح، إلا ان السلطنة لا تحتاج إلى هذا المرجح لان وجود المرجح خلف السلطنة، لان السلطنة ـ بحسب كلامه ـ معناها: إذا أراد فعل، وإذا

لم يرد ترك. أما ان نجعل معها ضميمة، أي إذا أراد مع ضميمة فعل، فهذا ليس متسلطا، بل خلف السلطنة. وإنما السلطنة هي الحرية التامة في ان يفعل وأن يترك.

فإذا قارنّا سلطنة بالوجوب ـ الوجوب بغيره ـ وجدناها تشترك معه في شيء، وتختلف معه في شيء آخر، فهي تشترك معه في انها لا تحتاج إلى ضميمة، والوجوب بعد نجازه لا يحتاج إلى ضميمة.

وتختلف عن الوجوب بغيره، بان الوجوب بغيره سبب لضرورة الوجود، ووجوب الوجود، الوجوب معناه ان العلّية قهرية، وإن المعلول يوجد رغما عليه، لأنها أسباب تكوينية.

وأما السلطنة، فليس نتيجتها ضرورية، وإنما تبقى أيضا على نحو الترديد، والإمكان (له ان يفعل وله ان لا يفعل)، لأنها لو كانت ضرورية لانتفى معنى السلطنة أيضاً.

النقطة الثالثة: إن في هذه الأطروحة كبرى، وصغرى. حيث عرض الكبرى: بان السلطنة يمكن ان تثبت لأي فاعل مختار، وأما ثبوتها الفعلي أو وجودها الجزئي، فهو ما يتعرض له في الصغرى.

فيقول ـ السيد الأستاذ قُدِّسَ سِرُّه في الصغرى: ان صفة السلطنة يمكن إثبات

وجودها وتعينها في الله سبحانه وتعالى من حيث معنى الإرادة، وثبوت القدرة والإرادة له سبحانه وتعالى ـ وهذا خارج عن محل الكلام، وإنما داخل في علم الكلام ـ ومحل الكلام الآن في أفعال الإنسان.

وقال: إن هذا مما لا يمكن إقامة البرهان عليه، وإنما يُثبت بأحد طريقين:

١- الوجدان.

٢- ظاهر الشريعة.



أما ثبوته بالوجدان، فباحد تقريبين:

التقريب الأول: أن يقال: ان الإنسان حينما تحصل لديه مبادئ الفعل الاختياري، من قبيل التصور، والتصديق، والإرادة (أي الشوق المؤكد) يجد ان انجاز العمل لا زال ممكنا له كما هو ممكن تركه، حتى بعد وجود المقدمات فهذا وجدانا له سلطنة، فنحس بالسلطنة حسا.

وأقول: أي بالعلم الحضوري، وإذا التفتنا إلى ذلك تحصّل بالعلم الحصولي.

التقريب الثاني: أن يقال: ان الفرد حينما يواجه أمرين أو احتمالين (كطريقي الهارب، ورغيفي الجائع)، فهو يختار أحدهما بلا مرجح، وهذا معناه إنه استعمل سلطنته التي لا تحتاج إلى مرجح كما حققنا في الكبرى ـ فيما سبق -.

وقال هنا: لو احتاج إلى العلّية لمات جوعا، لأنه في ظرف العلّية لا توجد علّة لهذا الرغيف، ولا توجد علّة لهذا الرغيف، فينبغي ان يقول الجائع: بان الترجيح بلا مرجح موجود في كليهما فيستحيل ان آكل أيا منهما، فيموت جوعا، فإنما يختار أحدهما بالسلطنة.

ثم قال ـ كأنه أورد على نفسه دفاعا عن الفلاسفة ـ: لبعض الفلاسفة ان يقولوا: ان الترجيح موجود في المبدأ الأعلى، أي ترجيح رغيفي الجائع وطريقي الهارب كعلم الله سبحانه وتعالى والملائكة ونحوها من العلل التي ثبت في الفلسفة انها مؤثرة في العالم المادي كله، فحينئذ ينتفي التقريب الثاني، ويبقى الحال على التقريب الأول: الوجدان[1] وتبقى نقطة يحسن النظر إليها، وهي موجودة في التقريرات[2]، وغير موجودة في كتاباتي[3]، وهي: هل يمكن الجمع بين التقريبين؟ وذلك بادعاء قيام الوجدان على السلطنة، سواء أكان بإزاء العلّة الاعتيادية المنظورة ماديا، أو بإزاء العلّة بالمبدأ الأعلى، يعني ان الوجدان حاكم ببراءة العمل عن العلل وتسلط الفاعل على فعله، وليس العلل المنظورة ولا العلل غير المنظورة فيه أثر، بحيث ان الوجدان حاكم بنفي العلل غير المنظورة أيضا، وهذا مشار أليه في (التقريرات)، وربما أخذه المقرر من مناقشة أستاذه شفاها.

بيد ان هذا يتوقف على مقدمة، وهي: إننا نستطيع ان ننفي تأثير العلل العالية في إيهام الفرد بالسلطنة، فقد يكون الإنسان متسلطا وله سلطنة ووجدانية إلا ان هذا الوجدان كاذب، إذ المبدأ الأعلى أراد إشعاره بالسلطنة وجدانا، أما ان هذا الوجدان مطابق للواقع، أم لا؟ فكيف نثبته؟

وإذا كانت المناقشات على هذا المستوى فالوجدان غير صحيح؟، إنما الوجدان بالمقدار المتعارف في العلل المادية، فمن له سلطنة، له ان يأخذها بنظر

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ/ تأليف: السيد الهاشمي/ج٢/ ٣٦.

(٢) مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ/ تأليف: السيد محمود الهاشمي.

(٣) تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ / تأليف: الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ / المخطوطة.

الاعتبار أو لا يأخذها، وليس أكثر من ذلك.

هذا ما قاله: بالثبوت الوجداني، أما الشرعي فلا أثر له في التقريرات؟ وهذا نسيان لا عذر عليه؟ بيد أنه في كتاباتي موجود.

وفيها(١) **قال**: وبهذا تتضح محصلة البحث في تنقيح الكبرى كفرضية، وهي إمكان السلطنة للفاعل المختار، وحينما تثبت كبرى السلطنة، يندفع بها برهان الجبر. لان القاعدة تقتضي (دخول الاحتمال يبطل الاستدلال). فإلى هنا يسقط تكليفنا، ويكفي بيان كبرى السلطنة ردا على الجبريين، ولا حاجة إلى صغراها

فلذا يقول: وإما إقامة البرهان على صغرى هذه الكبرى ـ وهو وجود هذه السلطنة في الإنسان ـ متعذر، لان الأمر ليس برهانيا ـ كما سبق قيل ـ بل يرجع إلى الوجدان، أو المصادر الشرعية، أي نأخذ من الشريعة ـ ان السلطنة ثابتة للإنسان ـ كخبر صادق لا مناقشة فيه، وبهذا من الصعب ان نستفيد صغرويا من أبناء العامة بإزاء المجبرة، إذ أي خبر من أخبارنا لا يكون غالبا مقبولا وحجة لدى أبناء العامة (لا أخبار الأمر بين الأمرين، ولا ضرورة المذهب، ولا التواتر في المذهب)، وإن أثبتناها في مذهبنا، بيد انها غير ملزمة لهم، وأما قضية البراهين العقلية إنما هي برهان ببرهان وليست شرعية.

والمصادر الشرعية: يعني إننا غضضنا النظر عن الحكم العقلي، وجئنا إلى الحكم الشرعي، وليس ثمة حكم شرعي في مذهبنا نستطيع ان نثبته في مذهبهم، إلا بعد إثبات أصل المذهب.

ثم إنه رتّب أمرين على أطروحته ليكونا نتيجة لما قاله:

الأول: إنه يترتب على الأطروحة التي ذكرناها، بإثبات السلطنة في الأفعال

---

(١) تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدرقُدس سره / تأليف: الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد محمد صادق الصدرقُدس سره / المخطوطة.

الاختيارية للإنسان، بان هذه الأفعال بقسميها ـ أي الأفعال الخارجية: كالصلاة، والمشي، والكلام، وغيرها، والباطنية: وهي الاختيار، والإرادة ـ إنما هي أفعال الإنسان، وليست أفعال الله سبحانه وتعالى.

أما الأفعال الخارجية: فإن قلنا انها أفعال الله سبحانه وتعالى لزم الجبر.

وأقول: لزم انتفاء السلطنة للفرد بناء على أطروحته، إذ بعد ان ثبتت السلطنة، يكون لازمها، ان الأفعال هي أفعال المتسلط أو السلطان وليس غيره، بما فيه الله سبحانه وتعالى، وإلا كانت السلطنة منفية.

وكذلك الأفعال الباطنية أيضا من أفعال الإنسان نفسه، لان الإرادة لو كانت من فعل الله سبحانه وتعالى لزم الجبر ـ بحسب كلامه ـ.

ونقول: لزم انتفاء السلطنة، لأنه وإن كان الفعل إراديا ألا ان الإرادة ليست بالإرادة، إذن فلا سلطنة له على إرادته، وبالنتيجة ـ بحسب علّة العلّة ـ يعود الفعل إلى الجبر وتنتفي السلطنة.

الثاني: إنه قال: من الواضح وجدانا ان الإنسان، وإن كان مختارا في بعض أعماله، إلا إنه ليس له اختيار مطلق أكيداً.

إذ جملة من الأشياء يكون الإنسان عاجزا عن انجازها، وعملها أكيدا، ولا يستطيع باختياره ان يفعل كل شيء في العالم، هذا وجداني العدم، فما أكثر الأشياء التي تقع على رغم أنفه؟

قد يقع سؤال، يطرح نفسه ـ باللغة الحديثة ـ: ما هو الضابط فيما يدخل باختيار الإنسان وفي ما يخرج منه؟

ضابطه: إن تلك الأفعال التي يكون الاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير فيها فهي اختيارية. والتي لا يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير فيها فهي غير

اختيارية. أي حتى لو اعتقدت بمفسدتها فهي تقع أيضا.

والأفعال التي تدخل تحت إدراك المصالح والمفاسد على قسمين:

أ- الأفعال الخارجية (كالصلاة، والمشي) وهو القدر المتيقن لكل ما قلناه.

ب- الشوق والقصد إلى هذه الأفعال، أي ان الإرادة تكون بالإرادة، فيحصل هناك تشخيص للمصالح والمفاسد في المرتبة السابقة على الإرادة، فان حصل هناك تصديق بالمصلحة أراده، ثم فعله، أما إذا حصل تصديق بالمفسدة لم يرده، ولم يفعله.

إذن، فإدراك المصالح والمفاسد موجودة في المرتبة السابقة، أو متقدم رتبة على الإرادة، فضلا عن الفعل الخارجي، وبذلك تكون مصداقا مما يدخل تحت إدراك المصالح والمفاسد فتكون إرادية، كما ان الفعل إرادي أيضا لأنه متأخر رتبة عن إدراك المصالح والمفاسد.

وهذا - بتفصيل مني - يكون بأحد وجهين:

١- ما أشرتُ إليه وهو ان الإرادة باعتبار تأثيرها، أي معلوليتها من الاعتقاد بالمصلحة والمفسدة، تكون، داخلة تحت هذا الصدد وهذا العنوان - أي تكون مسلط عليها ومرادة - فحين يرى مصلحة بالقيام يريد ان يقوم، فيقوم.

ومن هنا كانت الإرادة داخلة تحت الاختيار، وتقع تحت التكليف كوجوب حب أمير المؤمنين عليه السلام وكذلك حرمة القصد إلى الكبائر، وكذلك أقل الإيمان وهو الانزجار القلبي من المفكر.

٢- ان يدعي ان الإرادة يمكن نشوؤها من مصلحة في نفسها دون ان يكون هناك مصلحة في المراد.

مثلا: إذا أُعطي إنسان درهما جعلا في سبيل ان يُريد - يُريد عملا بغض النظر عن

إنجاز ذلك العمل ـ فتختلط المصلحة بالإرادة ـ هكذا قالوا-[١].

وأقول: كما قد يقربه قوله ﷺ: «إن الله ينظر إلى قلوبكم لا إلى أعمالكم»[٢]، وقوله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاسق شر من عمله»[٣].

وأطروحة السلطنة قابلة للمناقشة من وجوه:

الوجه الأول: إن هذه السلطنة المدعاة لا يمكن إثباتها لا بالبرهان ولا بالوجدان.

أما عدم إثباتها بالبرهان ـ وهو ما أقرّ به السيد الأستاذ قدس سره ـ إذ ما يثبت بالبرهان هو وجود السلطنة لله تعالى وليس للمخلوقين.

أما الوجدان: وهو الإحساس الفعلي بالاتصاف، أي هو وجدان خارجي، أحس إنه شيء ما أبيض، أو أزرق، أو اتصاف داخلي كما لو أحسست بأنني

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول/ تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٩.

(٢) ظ: بحار الأنوار / ج٦٧/ ٢٤٨.

ظ: جامع الأخبار / تاج الدين محمد بن محمد الشعيري / دار الرضي للنشر ـ قم / ط٢ / ١٤٠٥هـ / ١٠٠.

(٣) ظ: الكافي / ج٢ / ٨٤.

ظ: التهذيب / أبو جعفر الطوسي / دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ط٤ / ١٣٦٥هـ ٠ش / ج٤/ ١٤١.

ظ: الاستبصار / أبو جعفر الطوسي / دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ط٣ / ١٤٩٠ هـ/ ج٢ / ٦٠.

ظ: وسائل الشيعة / محمد بن الحسن الحر العاملي / مؤسسة آل البيت لإحياء التراث- قم / ط١ / ١٤٠٩هـ/ ج١ / ٥٠، ٥٣، ٥٤، ج٢/ ٥٩، ج٩ / ٥٠.

ظ: مستدرك وسائل الشيعة / الميرزا حسين ألنوري / مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم / ط١ / ١٤٠٨هـ / ج١/ ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥.

ظ: بحار الأنوار / ج٧ / ٣٢١، ج٦٧/ ١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٩، ج٤٧/ ١٧٩، ج٨١/ ٣٧٢، ٣٨١.

جوعان، أو عطشان، أو نعسان.

بيد أننا لو بحثنا في داخل نفوسنا لوجدنا أمرين:

١ - الاختيار.

٢- الإرادة.

أما الاختيار، فباعتبار وجدانية تعدد الفرص، والاحتمالات للتصرف.

وأما الإرادة، فباعتبار وجدانية وجود الإرادة بنفسها، أني أريد الشيء فافعله.

ولا نجد شيئا غير (الإرادة، والاختيار)، فإن لم يرجع معنى السلطنة إلى أحدهما فهو غير موجود بالوجدان، وإذا رجع معنى السلطنة إلى أحدهما، انتفت هذه الأطروحة، لأنها تعود إلى أطروحات أخرى تعترف بالإرادة والاختيار.

في حين ان هذه الأطروحة أبدلت المضمون من الإرادة، والاختيار إلى السلطنة، والسلطنة غير محسوسة بالوجدان أصلا، أي بالإحساس الفعلي ولا يوجد إحساسي فعلي بها أكيدا.

الوجه الثاني: وهو لمناقشة التقريب الأول.

إنه قال: إن الفرد الفاعل المختار حينما يتصاعد الشوق في نفسه يحس إنه مع ذلك مخيّر بين الفعل والترك، وهذا معنى السلطنة، وقد أثبتها بالوجدان[١].

مناقشته: إننا نقول: هذه صغرى صحيحة، أي الإنسان في مراحل الإرادة الباطنية له ان يفعل وله ان يترك، بيد ان هذا لو كان هو التفسير الوحيد المنحصر بالسلطنة، لكان وجها، وبرهانا، لكنه ليس هو التفسير الوحيد المنحصر بالسلطنة،

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٧.

وإنما قابل للتفسير بوجوه أخرى، منها ما قلناه: (إن كل مراحل الإرادة تحت الإرادة، التصور تحت الإرادة، والتصديق بمعنى من المعاني تحت الإرادة، والشوق تحت الإرادة، والشوق المؤكد تحت الإرادة، والإرادة أيضا تحت الإرادة)، فيكون إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال، على خصوص السلطنة.

نعم، الفعل في طول الإرادة التي هي علّة تامة لا يكون خارجا عن قانون العلّية، بل الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامة، لكنه مع ذلك هو مراد بذاتية الإرادة، فكون الإرادة موجودة في مراحل علل الفعل الاختياري صحيح، ولكن ليس لأجل عنوان السلطنة، بل لعنوان الإرادة وبتعبير آخر، ربما بالسلطنة، وربما بالإرادة، وربما بالاختيار، كل ذلك ممكن. فإثبات أحد العناوين بالذات مصادرة، وأخذه مسلما مع وجود احتمالات أخرى في غير محله.

الوجه الثالث: وهو لمناقشة التقريب الثاني.

وكان حاصله: إن الإنسان حينما يواجه احتمالين للتصرف كطريقي الهارب، ورغيفي الجائع، يكون خارجا عن قانون العلّية، ولو كان داخلا في قانون العلّية، لمات جوعا في حالة الترجيح بلا مرجح. ففي حالة الممكن بما هو ممكن لا يترجح وجوده على عدمه، فبقانون العلّية تكون المسألة غير منتجة وعقيمة، أما بحسب السلطنة فلا تكون عقيمة لأنه يمشي إلى اليمين أو إلى الشمال طبقا لسلطنته، وبالوجدان إنه هو يختار أي قرص ليأكله، وهذا كأثر للسلطنة لا كأثر لقانون العلّية.

هذا قابل للمناقشة بأكثر من وجه:

أ - هو يدعي ان هذا تقريب للوجدان، وقد فسرّنا الوجدان بأنه الإحساس الفعلي بالاتصاف، بيد ان هذا لا ينتج الإحساس الفعلي بالاتصاف إلا بعد الابتلاء بالجوع بمعنى ان يكون هو الذي دار أمره بين الطريقين أو الرغيفين.

في حين إننا نسمع من الخارج مسألة طريقي الهارب، ورغيفي الجائع، فإن كان هناك وجدان، فوجدانية الطريق لصحة البرهان، وليس بمعنى الإحساس الوجداني بالاتصاف. فهذا ليس بوجدان، بل من قبيل المصادرة، ولا يتوفر فيه الإحساس الفعلي بالإتصاف.

ب - ان هذا الذي قاله من ان اختيار أحد الطريقين أو أحد الرغيفين خارج عن قانون العلّية، ليس بصحيح، وقد رددناه، بحسب القواعد التي أعطيناها فيما سبق، لان اختيار أحد الطريقين إنما هو بالإرادة. وقد جمعنا كما جمع المحققون من لفلاسفة، بين الإرادة وبين قانون العلّية- ولا منافاة بين قانون العلّية والإرادة - لان الفعل الاختياري يوجد بعلّة تامة جزؤها الأخير هي الإرادة وهذا يكفي.

ت - ينبغي ان يُعرض هذا المطلب وهو اختيار أحد الطريقين كشيء مضاد للمجبرة، ونحن نتكلم بالأمر بين الأمرين، فهل هذا الوضع يُلزم المجبرة أم لا؟

إذ لهم ان يقولوا: ان الله سبحانه وتعالى أجبره أو أوجد عنده الإرادة ـ أما أجبره على الفعل، أو أجبره على الإرادة ـ في ان يسير في هذا الطريق الذي إلى اليمين، أو يأكل هذا الرغيف الذي إلى اليسار.

وقد أشار هو في ثنايا كلامه إلى هذا المعنى- ذكرته في كتاباتي ـ: قال: وهذا يؤيد هذا الإشكال الذي تقدم ـ بان الفلاسفة لو جاءوا فقالوا: ان هذا الاختيار ناشئ من مبدأ أعلى كالملائكة، وعلم الله سبحانه وتعالى، فقد سقط هذا التقريب.

فللمجبرة ان يقولوا ذلك: وهو وجود الاختيار من مبدأ أعلى، وليس بإسناده إلى المخلوقين، وإنما بإسناده إلى الخالق مباشرة.

إن قلت: إن المخلوقين لا يستطيعون ان يفرضوا رأيهم على المخلوق الآخر.

جوابه: الإشكال مندفع في العلاقة بين المخلوق والخالق، لان الله سبحانه وتعالى يستطيع ان يفرض رأيه، وإرادته على المخلوقين كافة، وبالأسلوب الذي يراه مطابقا للمصلحة والحكمة.

الوجه الرابع: في مناقشة الجمع بين التقريب الأول، والتقريب الثاني:

إذ التقريب الأول: يدعي وجدانية وجود السلطنة، والتقريب الثاني: يدعي انتفاء التأثير من مبدأ أعلى. فإذا جمعنا بينهما، تكون النتيجة: الوجدان قاض بانتفاء وجود التأثير الأعلى، فإذا استطعنا ان نقول بان الوجدان قاض، بأن الفعل فعلنا وليس فعل المبدأ الأعلى أصلا، فيكون الوجدان على الاختيار، ويكون المطلب صحيحا ووجدانيا.

إلا أنه مع ذلك لا يمكن لنا ان نقول ان الوجدان قاض بانتفاء تأثير المبدأ الأعلى وذلك لعدة وجوه:

١- إن هذا الوجدان حجة على القاطع به أو قل على مدعيه، فلعل شخصا ما من المجبرة يأتي ويقول: ان الوجدان عندي ليس كذلك، أو يقول: ان الوجدان قاض بالمبادئ العليا التي تفرض إرادتها على المخلوقين، فماذا نقول له: عندئذ يصبح هذا الوجه دعوى مقابل دعوى، وليس برهانا مقابل دعوى؟

٢- إن الإنسان الاعتيادي الذي يأكل ويمشي على الأرض يستطيع ان يدعي وجدان ما في نفسه، أي الإحساس الفعلي بالاتصاف لما هو قريب إليه، ولصيق به.

أما ان يدعي الوجدان بالنسبة إلى المبادئ العليا. فهذا سخف من القول، إذ لا يستطيع الإنسان ان يحس بالوجدان بأي مبدأ من تلك المبادئ العليا لأنها محجوبة عنه وبعيدة عنه.

٣- مضافا إلى القول: ان الوهم قد يكون مرفوضا من مبدأ أعلى من الخلق، لكنه لا يمكن ان يكون مرفوضا من الخالق لأنه قادر على كل شيء.

الوجه الخامس: نناقش المصادر الشرعية، بعد ان قال: ان السلطنة ـ وهذه الأطروحة ـ تثبت أما بالوجدان، وأما بالمصادر الشرعية.

نقول: هل هذه المصادر الشرعية حجة على خصومنا ـ المجبرة ـ أم ليست بحجة؟

نستطيع ان نقسم المجبرة على قسمين:

أ- إما مسلمين.

ب- وإما غير مسلمين.

أما إذا لم يكونوا مسلمين، بما فيهم الماديين، أو غيرهم، فالمصادر الشرعية بالنسبة لهم غير معتبرة أكيدا. وأما لو كانوا مسلمين، فهم ليسوا على مذهبنا، فضرورة المذهب بالنسبة إليهم أيضا غير معتبرة.

والأخبار أيضا على قسمين:

أما ما ورد بعنوان «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمْرين»، فهذا أول الكلام بالنسبة لهم، ولا يتعبدون بقول أئمتنا (سلام الله عليهم). أما إذا قصد من الأخبار قسمها الثاني، وهي التي تكون لها شروحات معينة، وتفاصيل معينة، فهذه يطعنون فيها سندا، لأنه واضح في الذهن التقليدي، أو الموروث عندهم: ان هذا (مترفض) أو فيه (رفض).

إذن فحديثه مدفوع وساقط عن الحجية، فكيف إذا كان قطعا إنه من الشيعة أو من الرافضة.

وقال: ان السلطنة تُثبت ان هذا الفعل فعل الإنسان. وإن كان فعل الله

سبحانه وتعالى لزم الجبر؟

نقول: لو كان المطلب برهانيا كان له وجه بيد ان مطلبك ليس برهانيا، واللازم الوحيد الذي تركته هو لزوم الجبر، وهو في نظر المجبرة ليس باطلاً.

الوجه السادس: إنه قال: ان أطروحة السلطنة تُثبت ان الإرادة من فعل الإنسان، وليست من فعل الله سبحانه وتعالى، إذ لو كان الفعل بدون الإرادة، أو لو كانت الإرادة من فعل الله سبحانه وتعالى للزم الجبر، وحيث ان الجبر باطل فالإرادة موجودة والسلطنة صحيحة.

نقول: هذا [illegible] أوردناه ـ سابقا ـ: ان لزوم الجبر ليس لازما باطلا في نظر المجبرة، مضافا إلى نقطة أخرى ينبغي الالتفات إليها، وهي: ان في هذه الفقرة من تفكيره يجمع بين فكرة السلطنة، وفكرة الإرادة، والمفروض ان أطروحة السلطنة تعوض عن فهم الإرادة، أو معنى الإرادة، أو قل أطروحة الإرادة، فالجمع بينهما من مستأنف القول، إذ لو فرضنا ان الإرادة معنى صحيح وثابت في النفس، فهو يكفي عن معنى السلطنة ولا حاجة إلى افتراض السلطنة.

الوجه السابع: نقول في السلطنة كما قلنا في الاختيار، حيث كان الفرق الرئيس بين الاختيار والإرادة هو: ان الإرادة صفة واقعية موجودة حقيقة في النفس.

أما الاختيار فهو مفهوم انتزاعي منشأ انتزاعه هو ما يسمى فرص التخيير للإنسان.

نقول: إننا يمكن ان نصف السلطنة بما وصفنا به الاختيار من أنه مفهوم انتزاعي وليس له ما بإزاء بالخارج، ولعل ما بإزائه بالخارج هو الفعل الإرادي.

والفعل الإرادي: نسميه فعل مسلط عليه الإنسان وقادر عليه الإنسان، فالسلطنة منشأ انتزاعها الإرادة، وليس شيئا آخر زائد على ذلك. وإن كان هناك منشأ انتزاع غير الإرادة بمعنى ان الإرادة غير موجودة، ومع ذلك منشأ انتزاع

السلطنة موجود فهذا غير معقول لأننا لا نحس به وجدانا.

الوجه الثامن: وهو من الوجوه الرئيسة.

حاصله: إن أطروحة السلطنة تعوض عن قانون العلّية، وإن المعلول، أو أي شيء يمكن ان يوجد، أما بقانون العلّية، وأما بالسلطنة، فهل هذا صحيح؟

هنا لا بد ان نرجع إلى مصدر الإذعان بقانون العلّية، وهو ليس إلا اليقين الناتج من العقل النظري الحاكم بقانون العلّية، وهو إذا تمت العلّة وجد المعلول، ولا يوجد الممكن إلا بعلّة، وإلا بمرجح، أو نحو ذلك. فنسأل العقل النظري وهو موجود عندنا جميعا، هل أنت هكذا تعوض بالسلطنة عن قانون العلّية، أم لا؟

وقد قال: إن السلطنة تثبت ان الإرادة من فعل الإنسان كما انها تثبت ان الفعل الخارجي من فعل الإنسان.

ويمكن تقريبه بأمرين:

الأول: ما قاله: لو لم تكن إرادة للزم الجبر، ولانتفت السلطنة، وحيث ان السلطنة موجودة، فبالقياس الاستثنائي نعرف ان الإرادة موجودة، فينتج ان الإرادة من فعل الإنسان، لأنها لو كانت من فعل غير الإنسان للزم الجبر، وما كانت منتجة للفعل الاختياري، وللسلطنة الاختيارية. إلا ان هذا الدليل في نفسه ليس بصحيح، وذلك لأكثر من وجه واحد:

١- ينبغي ان نتذكر كلامه: (لو لم تكن الإرادة من فعل الإنسان للزم الجبر)، نقول: لا، ان لزوم الجبر ليس مساوقا مع انتفاء الإرادة، لأنك حينما حذفت الإرادة أثبتَّ السلطنة في محلها، ويمكن القول: إذا ثبت أحد الأمرين من الإرادة أو السلطنة لم يلزم الجبر.

فمن غير الصحيح القول: إذا انتفت الإرادة لزم الجبر.

٢ - إن لزوم الجبر ليس محذورا للمجبرة، فماذا يكون الجواب من هذه الناحية؟ فينسد باب هذه الأطروحة، لأنها تخاطب المجبرة، لا انها تخاطب العدلية.

الثاني: تعليقا على قوله: (إن اتصاف الإنسان بالسلطنة تثبت ان إرادته منتسبة إليه، وليس إلى الله سبحانه وتعالى).

فنقول: لو لم تكن إرادة لم تكن سلطنة، لان الإرادة من قبيل انها علّة السلطنة، فإذا انتفت العلّة انتفى المعلول، فإذا انتفت الإرادة، انتفت السلطنة، وإذا وجدت الإرادة وجدت السلطنة. إلا ان هذا ليس بصحيح لأكثر من وجه:

أ- لان للمجبرة ان يقولوا: ان السلطنة ناتجة من الإرادة، وهذا مطلب في نفسه له وجه، إلا ان الإرادة لا يتعين ان تكون من فعل الإنسان، بل من فعل الله سبحانه وتعالى، أو من فعل الأسباب العليا ـ كما عبّر هو[1]ـ.

حينئذ، إذا كانت العلة من الأسباب العليا، فالمعلول أيضا سيكون من فعل الأسباب العليا، وتكون النتيجة: ان كلا الأمرين الإرادة والسلطنة معا منتفيان عن الانتساب إلى الإنسان.

ب- لا يمكن الجمع بين الإرادة والسلطنة، وذلك لان الفعل أما ان يكون ناتجا من الإرادة، أو ناتجا من السلطنة، لا ان هناك صفتين مجتمعتين مستقلتين في النفس، إحداهما الإرادة، والأخرى السلطنة، فأما ان تكون السلطنة ثابتة بدون الإرادة، وأما ان تكون الإرادة ثابتة بدون سلطنة.

وإذا دار الأمر بين هذين الاحتمالين نقول: ان الإرادة ثابتة والسلطنة منتفية، لان الإرادة أمر وجداني والسلطنة أمر انتزاعي، أو قل: اعتباري، فحينئذ، نأخذ بما هو أكيد الصحة وهو وجود الإرادة، ومع وجود

---

(١) الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره.

الإرادة، لا حاجة إلى افتراض وجود السلطنة . .

الوجه التاسع: تعليق على قوله: (إن قانون السلطنة، أو صفة السلطنة يعتبر استثناء من حكم العقل بقانون العلّية)[١]، أي خروجا عن قانون العلّية . .

يمكن ان يقال: إن هذا الذي ندعيه من خروج السلطنة عن قانون العلّية هل هو بالبرهان، أو هو بالوجدان؟

إن قلت: هو بالبرهان . . .

قلنا: إنك صرحت خلال نظريتك: ان النظرية ليست برهانية ولا يكون فيها البرهان وإنما تختص بالوجدان إذن، باب البرهان منسد من هذه الناحية ولا سبيل إليه بإقرارك في خلال النظرية .

إن قلت: هو بالوجدان.

قلنا: ١- لو لاحظنا وجداننا في العقل النظري، لا نفرق في الممكنات بين ممكن وممكن، سواء أكان فعلاً اختياريا، أو كان فعلا قهريا، أي يحتاج إلى علّة بصفته ممكنا، وما دام الإمكان موجوداً، فالحاجة إلى العلّة موجودة. ويؤيد ذلك ما قاله في النظرية نفسها: ان صفة السلطنة لا تحتاج في إيجاد الفعل إلى ضميمة، والى زيادة[٢]، أي الممكن بما هو ممكن يصدر من السلطنة ويوجد من السلطنة، ومعلول لها، ومعناه: يوجد بدون علّة، وبدون فاعل حقيقي، حتى بلا مرجح.

٢- إن الاحتياج إلى العلّة في الممكنات من الأوليات، التي هي من البديهيات،

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٦.

(٢) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قد)/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ج٢/ ٣٧.

بحسب تقسيمات الشيخ المظفر قدس سره[1]، والبديهيات لا يمكن ان تكون برهانية، وإنما هي وجدانية دائما، إذ معنى الأوليات، أي تقع في أول قياس من أقيسة الوجود الحقيقي الذي تثبت به العلوم والتفاصيل، فتقع هذه الأوليات قبل أول قياس ككبرى، لا يوجد أوسع منها، أو أعلى منها، لكي يبرهن بها عليها. ، كما قيل في عالم التصورات ان مفهوم الوجود غير قابل للتعريف لأنه لا يوجد هناك كلي أوسع منه، كذلك كبريات الأوليات، لا يوجد أوسع منها، أي كلي تصديقي، لا كلي تصوري، فلا توجد قضية أوسع منها، وبهذا ينسد البرهان عليها.

حينئذ، للمجبرة ان يقولوا: ان وجداننا يساعد بان كل الممكنات بما فيها الأفعال الاختيارية تحتاج إلى علّة. فبما ان المناقشة وجدانية فقد يكون للمجبرة وجدان غير وجدان السيد الأستاذ قدس سره.

٣- ان هذه القضية مسألة السلطنة و استثنائها من قانون العلية ـ لو كانت صحيحة، وكانت من أحكام العقل النظري، كان ينبغي ان يلتفت إليها العقلاء والمفكرون، والاختصاصيون، في مختلف العلوم والاختصاصات، ومع ذلك لم يلتفتوا إليها، والوحيد الذي التفت إليها هو السيد الأستاذ قدس سره؟

إن قلت: إن الاستثناء من القانون العقلي غير معقول، وإنما هو من الأخبار، من قبيل التشريع، فإنه قابل للتقييد، والتخصيص في الشريعة.

جوابه: هذا إشكال غير وارد، فله ان يقول: ان هذا ليس من قبيل الاستثناء، وإن كان له صورة الاستثناء.

والسيد الأستاذ قدس سره يقول: ان قانون العقل النظري حاكم على حصة من الممكنات ـ المعلولة بالأسباب القهرية ـ أما الممكنات الاختيارية غير مشمولة

---

(١) المنطق / الشيخ محمد رضا المظفر / ج٣/ ٣١٥.

أساسا بهذا القانون.

نقول: إن المشهور يحكم ـ وأنا أدعمه ـ في كلتا الحصتين ـ حصة بالأسباب القهرية، وحصة بالأسباب الاختيارية ـ بقانون العلّية، بيد أننا لو نظرنا إلى قول جملة من (الفلاسفة العارفين): إنه ليس في الكون سبب قهري، بل كله يعود إلى الأمور الاختيارية، لأنه يعود إلى تكفل مخلوقات عالية أيضا هي مختارة بالتصرف، وليست مقهورة، وإلا لزم الجبر.

هذا نفهمه بالسذاجة العرفية، وليس بالدقة الواقعية، فإذا ضممنا هذه الكبرى إلى الكبرى التي أعطاها هو، انتفى قانون العلّية، لقوله في الأفعال الاختيارية: إنه لا يوجد قانون العلّية، وهذا القول: ان كل نتائج الكون، إنما هي أفعال اختيارية، إذن، فلا يوجد فيها قانون العلّية، ويعود قانون العلّية إلى مجرد وهم؟.

والى حد ما (أُرجحُ هذا المعنى): إنه ليس في الكون تأثير قهري، بيد أننا جمعنا ـ سابقا ـ بين التسبيب الإرادي، والأفعال الإرادية وبين قانون العلّية، وسوف يأتي ما أختارهُ ان شاء الله تعالى.

الوجه العاشر: نقارن هنا بين نظرية السيد الأستاذ قدس سره والشيخ النائيني قدس سره:

إذ قال النائيني قدس سره: إعمال القدرة خارج عن قانون العلّية [1]، فكأن السيد الأستاذ قدس سره قال بالفكرة نفسها، إذ بدّل الأول قانون العلية بإعمال القدرة، وبدلها الثاني بالسلطنة.

إن قلت: إنك أشكلت عليه فيما سبق بان التعويض عن قانون العلّية بإعمال القدرة، يلزم منه وجود الممكن بصفته ممكنا لا بصفته ذو مرجح أو ذو علقة، بل بقي على إمكانه، ومع ذلك فقد حصل، وهذا مستحيل!

---

(١) ظ: مباحث في علم الأصول / تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره/ تأليف: السيد محمود الهاشمي/ ج٢/ ٣٤.

أقول: إن هذا الإشكال وارد على نظرية السلطنة أكثر مما هو وارد على نظرية إعمال القدرة، لان إعمال القدرة فيها نحو فاعلية وتأثير ـ الإعمال، والتأثير في القدرة على إيجاد الفعل ـ إذن، فهناك مرجح مهما يكون، وإذا ادعى إنه مستثنى من قانون العلّية كان له وجه، لان هذا التأثير قابل لإيجاد الممكن ولترجيح الممكن.

إما قضية السلطنة التي هي مجرد صفة في الفاعل المختار ـ لا أكثر ولا أقل ـ، لا يبدو لها تأثير حقيقي. فإذا كان ليس لها تأثير خارجي وحقيقي، وجزئي، وتطبيقي ـ ان جاز لنا التعبير ـ تصير نتيجتها ـ الفعل الاختياري ـ أولى بالبعد عن قانون العلّية من نتيجة إعمال القدرة.

إن قلت: ان الفعل حينما يصدر بإعمال القدرة يصدر ممكنا، والممكن متساوي الطرفين، فيستحيل وجوده في الخارج.

قلنا: إذا أخذنا قانون العلّية بنظر الاعتبار، فهذا ـ الفعل الصادر بإعمال القدرة ـ ممكن، وكل ممكن لا يوجد إلا بعلّة، وإلا بترجيح، وإذا قلنا: ان شيئا ما خارج عن قانون العلّية، وبتعبير آخر: إنه مستثنى من قانون العلّية، فينبغي ان نعترف إنه ممكن، وإنما وجد بصفة الإمكان لا إننا نفكر مع ذلك بعقلية قانون العلّية.

الجواب عليه: يُشكل عليه، ان دفاعك عن أطروحة الشيخ النائيني قدس سره يأتي بنفسه على أطروحة السلطنة، لان أطروحة السلطنة أيضا تعتبر الفعل الاختياري خارج عن قانون العلّية.

إذن، لا اعتبار للترجيح فيه، فليوجد، سواء أكان إلغاء العلّية باعتبار إعمال القدرة، أو باعتبار السلطنة.

الجواب عليه: إن هذا الدفاع عن أطروحة الشيخ، وأطروحة السيد دفاعا تنزّليا، ليس دفاعا نؤمن به بأصل الفكرة.

حينئذ، توجد حصة من الممكنات، وهي الفعل الاختياري بدون علّة، سواء أقلنا: ان سبب ذلك إعمال القدرة، أو قلنا: ان سببه السلطنة، بيد أننا لا نتنزل عن أصل الكبرى، وهو قانون العلّية.

فتندفع كلتا الأطروحتين.

الوجه الحادي عشر: استُعمِل في هذه الأطروحات عدة اصطلاحات، فيما هو سبب باطني، وذاتي للفعل الخارجي (الإرادة، والاختيار، وإعمال القدرة، والسلطنة). فهل هذه الأمور الأربعة مرجعها إلى أمر واحد؟ أو إلى أمور متعددة؟

إن كلا منها مفسر بتفسير مشترك: له ان يفعل وله ان يترك، إذن، رجعت كلها إلى أمر واحد.

فحينئذ، هذا إشكال ان تمّ بهذه الصيغة، يتسجّل على كل من الأطروحتين.

وذلك، لأننا نختار بان المطلب كله يعود إلى ما هو المشهور الصحيح من صفة الإرادة، وهي: صفة ثابتة، وراسخة في النفس، ومخلوقة في النفس، ووجدانية الإحساس، وهي (لو أراد فعل، ولو أراد ترك).

أما الأمور الأخرى، فهي انتزاعية، تُنتزع من عدة مناشيء، أو قل: ان هذه المعاني ـ الاختيار وإعمال القدرة، والسلطنة ـ تُنتزع من الإرادة نفسها، فنتمسك بما هو صفة حقيقية وندع ما هو انتزاعي.

فإن قلنا: إن هذه الأمور متعددة في المعنى، فهنا خطوتان:

أ- انها على الرغم من تعدد معناها، إلا أننا أيضا نعيدها إلى شيء واحد، إذ انها بالدقة تختلف، ولكنها بالعرف لا تختلف، فان ما هو واقعي وصحيح منها هو صفة الإرادة.

ب- ان هذه القاعدة التي أُعطيت لهذه المعاني جميعا لها إحدى صيغتين:

١- ان نقول: ان الفاعل المختار (إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل).

٢- [illegible] (له ان يفعل، وله ان يترك) بدون إدخال عنوان المشيئة (إذا شاء فعل).

فعلى التقدير الأول: يدخل عنوان المشيئة، والمشيئة هي الإرادة لغة وعرفا، ويمكن دعوى ذلك بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى أيضا بقصد المعنى اللغوي، إذا لم يثبت هناك معنى اصطلاحي خاص به تعالى، وبعد ان نعلم ان المشيئة بمعنى الإرادة للمخلوق، إذن فقد استعمل الإرادة في تعريف الاختيار نفسه، وفي تعريف السلطنة، حينئذ تكون الإرادة هي المقدَّمة لأنها أقدم رتبة، وهي المحك والميزان، والقاعدة، في كونها منشأ انتزاع لكل من: الاختيار والسلطنة.

أما على التقدير الثاني: ففي مثل هذه الصورة لا يكون عنوان الإرادة، وعنوان المشيئة مأخوذا في هذا التعريف، إلا أنه يمكن القول: لا حاجة لنا ان نتنازل عمّا قلناه، من ان الإرادة ملكة راسخة بالنفس وقوة وجدانية الصحة، في حين ان الاختيار والسلطنة ونحوها من الانتزاعيات، ليس بهذا الوضوح في النفس الوجدانية.

حينئذ نأخذ ما هو وجداني، وندع ما ليس بوجداني، أو نقول: ان منشأ انتزاع السلطنة والاختيار هو الإرادة نفسها التي هي وجدانية بنفسها.

حينئذ، كأن هذا التعريف يرجع إلى ذاك التعريف، ويرجع محصلهما إلى محصل واحد.

الأطروحة الثامنة:

هي التي يمكن ان يقال: انها المختارة، إلا أنني في الوقت نفسه لا أريد التطاول على الأسرار الإلهية. لأن المطلب حينما كُتم بالنسبة إلى الأئمة (سلام

الله عليهم) لأنه من الأسرار الإلهية، التي لا يحتمل الناس بيانها، فيكون البيان متعذّر أحيانا، ومحرّم أحياناً[١].

فنحن نتمسك بعدة قواعد مشهورية نضم بعضها إلى بعض لنستنتج (لا جبر، ولا تفويض، وإنما أمر بين أمرين)، وذلك بعدة خطوات:

الخطوة الأولى: إن المختار من الصيغتين السابقتين، هي ان العلّة على حصتين، وليست على حصة واحدة (حصة ما به الوجود، وحصة ما منه الوجود)، ومعناه ان الله سبحانه وتعالى له تدبير أو تدخل أو ملابسة، مع كل علّة علّة، ومع كل جزئي جزئي من العلل والمعلولات، وليس ان الله سبحانه وتعالى مجرد كونه قاطعا للتسلسل اللانهائي كما يذهب إليه علماء الكلام.

ولا أريد ان أدخل في تفاصيل الأطروحات التكوينية التي سمعنا ان بعضها يُعطي أهمية لعلّة ما به الوجود، وبعضها يُعطي أهمية لعلّة ما منه الوجود، وبعضهم يعتبرها متساوية في التأثير، وغير ذلك. وما نحن بصدده لا يفرق في أهمية إحدى الحصتين على الأخرى، وإنما المهم وجود كلتا الحصتين.

الخطوة الثانية: وهي بمنزلة الصغرى للخطوة الاولى.

قلنا سابقا ان الفعل الإرادي له علّة، أي ان وجوده بعلّة، وهي تتحصص إلى هاتين الحصتين (ما به الوجود ـ الإرادة ـ، وما منه الوجود ـ الفيض الإلهي ـ) فإن الإرادة بالنسبة إلى الفعل تكون بمنزلة علّة ما به الوجود له، ولإيجاده، فإذا وجدت كجزء أخير من تسلسل مبادئ الاختيار ـ على ما يعبرون ـ، حينئذ وجد المعلول بعلّته التامة، أي بانضمام علّة ما به

(١) والتي يود ان يسميها (أطروحة الإرادة الحرة).

الوجود، وهو الإرادة، الذي هو الجزء الأخير مع الفيض الإلهي الذي هو الخلقة.

الخطوة الثالثة: أن نلتفت إلى ان الإرادة لا توجد دفعة، لان الإرادة تحتاج إلى علّة، وعلّتها ما يسمى بمبادئ الإرادة، ومبادئ الفعل الاختياري، وهذا أيضا مطلوب مشهوري لا مانع من الالتزام به، أما ان تعداده ما هو؟ فهذا خارج عن محل كلامنا.

ويمثلون له بـ (التصور، والتصديق، والشوق، والشوق المؤكد، وغير ذلك)، وموضوعه الفلسفة أو علم الكلام، وليس علم الأصول، فنعترف في هذه الخطوة بأصل وجوده.

الخطوة الرابعة: قلنا: ان كل هذه الفقرات من مبادئ الإرادة وأسبابها إنما هي (فقرات إرادية) أي ان الفاعل ينتقل من واحد إلى واحد بإرادته وبقناعته، وليس بفرض خارجي ولا بإكراه- علة ما به الوجود -، ولا بإكراه من الله سبحانه وتعالى ـ علة ما منه الوجود ـ وإنما بسبب إرادي.

إن قلت: هذه الإرادة لا يُلتفت إليها عادةً، لان مبادئ الإرادة تتسلسل في لحظة، وهذه اللحظة لا يَدرُك الفرد فيها انها مُرادة؟

جوابه: إن هذا المطلب في نفسه صحيح، أي يتسلسل في لحظة، أو في أقل من ثانية، إلا أنه يمكن القول بأنها مرادة تلقائية، أو قل لاشعورية، ويكفي ان الإنسان يشعر على ان هذه المبادئ قد تسلسلت في نفسه بقناعته وبرضاه.

الخطوة الخامسة: ينتج من الخطوة السابقة، ان كلا من الإرادة، ومن الفعل الإرادي، هو تحت الإرادة.

أما الإرادة، فلما سبق من قولنا: ان الإرادة مسبوقة بإرادة غيرها.

وأما الفعل الإرادي: فلأنه مسبوق بالإرادة أيضا، وهذا يكفي؟

الخطوة السادسة: ان قلت: إن افتراض الإرادة هي العلّة الدنيا، أي ان الفعل يجب وجوده عند وجود علّته، وهذا الوجوب ينافي الاختيار، وينافي الإرادية.

قلنا: إن الإرادة هي بمنزلة العلّة للفعل الاختياري، وهذا مطلب في نفسه صحيح، لكننا قلنا في الوقت عينه: ان الإرادة ما دامت هي الجزء الأخير من العلّة، إذن، فلا ينافي الإرادة، بل يؤكدها، ويشددها، ويصححها لا محالة.

لأننا إذا قلنا: ان الفعل أصبح واجب الوجود على رغم الإرادة، فهذا خلف كونه إراديا، وإن كان بالإرادة أصبح واجب الوجود بالإرادة، يعني ان الإنسان فعلَ الفعلَ بإرادته، والفعل وُجِد بتأثير من إرادة الإنسان، وهذا يكفي في كونه فعلا مرادا.

الخطوة السابعة: نقول إننا قد جمعنا بين قانون العلّية، وما بين قانون الإرادة.

ولا منافاة بينهما على الرغم من ان السيد الأستاذ قدس سره، والشيخ النائيني قدس سره وآخرين تخيلوا ان الأفعال الاختيارية، إنما هي بمنزلة الاستثناء من قانون العلّية لكي يجعلوها اختيارية.

ولكن لا حاجة إلى ذلك، بل هي اختيارية على الرغم من صحة قانون العلّية، وذلك بالخطوتين اللتين اتخذناهما:

إحداهما: اعتبار الإرادة كأحد الأسباب العامة في الكون أي ما سميناه علّة ما به الوجود.

الثانية: إن الإرادة بما هي جزء أخير من هذه العلّة لا تنافي الإرادة، أي هي المنتجة لهذا المعلول، أو للفعل الإرادي، وهذا يؤكد الإرادية لا إنه ينفيها.

الخطوة الثامنة: إشارة إلى إعمال القدرة التي ذكرها الشيخ النائيني قدس سره.

وقلنا: إن الإرادة وحدها غير كافية، وإنما لا بد من فرض وجود القدرة على الفعل، فان إرادة ما هو غير مقدور مستحيل، وخاصة إذا قلنا: ان الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامة. فإذا كان إعمال القدرة يريد بها الشيخ النائيني قدس سره هذا المعنى، فهو مطلب صحيح، وهو يجتمع مع الإرادة. إذ ان إعمال القدرة بدون الإرادة لا يمكن، كذلك الإرادة بدون إعمال القدرة لا يمكن، وإنما يجتمعان معا لانجاز الفعل.

فان أراد الشيخ النائيني قدس سره بإعمال القدرة الإرادة نفسها، أي يوجد شيء اسمه القدرة، وشيء اسمه إعمال القدرة، وإن الفرد يعمل قدرته، ويحرك قدرته عن طريق الإرادة، بإعمال القدرة، الإرادة نفسها، فرجعت أطروحته إلى أطروحتنا، واشتركنا بمعنى واحد، ولا باس بذلك.

الخطوة التاسعة: نحلل فيها مفهوم الاختيار. هل هناك شيء اسمه الاختيار بإزاء مفهوم الإرادة أم لا؟ وهل الإرادة وحدها كافية بهذا الصدد؟

يمكن ان يقال: إن فرص التصرف للفرد الإنساني كثيرة في مقابل ان فرص الحيوان أقل.

نقول: إن مبادئ الإرادة من التصور، والتصديق، والشوق، والشوق المؤكد، كلها، حينما يتخذ الإنسان منها خطوة يستطيع ان يختار بالإرادة إحدى خطوتين، أو ثلاث خطوات، أو أربعة، ثم يتخذ خطوة أخرى واحدة من مجموع، ثم يتخذ واحدة من مجموع، من ناحيتين: ناحية التصور ويكون على أشكال مختلفة، ومن ناحية الشوق، وأيضا يكون على أشكال مختلفة، لا أقل في كل واحدة منها احتمالين: احتمال الفعل، واحتمال الترك، وتضرب هذه الاحتمالات بعضها ببعض، فيكون للفرد تصرف كبير في كل احتمال، وفي كل فعل من الأفعال.

فهذه الخلقة لله سبحانه وتعالى تكون منشأ لانتزاع مفهوم الاختيار، وهذا معنى آخر غير الإرادة. وهذا طبعٌ عام في أفعال الإنسان يشعر به وجدانا، وأما الإرادة فهي العلّة الأخيرة لإيجاد الفعل الذي يختاره ويفضله، ويقتنع به.

فإذا كان المطلب هكذا، إذن، فقد صار منشأ انتزاع الاختيار شيئا غير الإرادة، ولكن هذه الفرص بهذه الاحتمالات تسمى اختيارا، والإنسان بحسب خلقته مختار. والاختيار يمكن أخذه بحسب القابلية، وكذلك يمكن أخذه بحسب الفعلية، وكلاهما اختيار.

فالاختيار بمعنى القابلية، ان نقول: هو فرد مختار، أي له قابلية الاختيار، أي له ان يفعل، وأن يترك، وكذلك الاختيار الفعلي هو أيضا اختياري أي إنه اختار الفعل على الترك، أو اختار الترك على الفعل، فاختياره قد تعلق بأحد الطرفين بعينه، هذا أيضا نحو من الاختيار. لكنه اختيار لمطلب جزئي، وذلك اختيار بحسب القابلية، وبحسب الخلقة..

حينئذ، إذا قارنا بينه وبين الإرادة وجدنا، ان الاختيار وحده غير منتج لوجود الفعل، بل ـ بحسب فهمي ـ ان الاختيار: بمنزلة الشرط لوجود الفعل الاختياري، والإرادة: بمنزلة المقتضي لوجود الفعل الاختياري، فإنها هي العلّة الحقيقية الفاعلة المؤثرة لوجود العمل، إذ العمل يوجد بالإرادة، والاختيار إنما هو قابلية التصرف لا أكثر ولا أقل.

فمن هذه الناحية لا تكفي القابلية وحدها لانجاز العمل، وإنما هي بمنزلة الشرط، وإما فعلية المقتضي فهذا منسوب إلى الإرادة.

وينبغي ان ننتبه لناحية أخرى لهذه الجهة: وهي ان الاختيار والإرادة معا شرط في نفي الجبر، إذ الإرادة وحدها غير كافية لنفي الجبر، والاختيار: وحده غير كاف لنفي الجبر.

لان الفعل والتنفيذ أو التطبيق لا يوجد بالاختيار وحده، وإنما يحتاج إلى إرادة، فتخلف أحدهما لا ينجز عملا أصلا.

إذن، الإرادة تحتاج إلى الاختيار لكي ينفي الجبر، والاختيار يحتاج إلى الإرادة لكي تنفي الجبر.

الخطوة العاشرة: هي البحث في نسبة الفعل إلى الخالق أو إلى المخلوق؟

في حدود ما عرفناه من الخطوات السابقة، ينتج ان النسبة هي النسبة إلى الفرد الفاعل، أو المخلوق، أو العبد، لان المراد بالعلّة الفاعلية، هو المقتضي، أو هو ما به الوجود، وليس إلى الله سبحانه وتعالى.

فالنسبة إلى العبد نسبة صحيحة وحقيقية، ولا نقصد النسبة العرفية التي ربما تظهر من مطاوي كلام المحاضرات، وإنما نقصد النسبة الحقيقية التي تكون موضوعا لأحكام العقل العملي، وأحكام العقل النظري، إذ لا يوجد عندنا ما هو أعلى من هذين العقلين. فإذا كان الفعل موضوعا حقيقيا لأحكام العقل العملي والعقل النظري، تم المطلب، ولا حاجة لنا إلى تصور النسبة العرفية، لأننا في العقليات لا نستعمل العرف.

ونُثبت ذلك بالسؤال التالي: ما هو موضوع حكمك أيها العقل العملي بالتحسين والتقبيح؟

يُجيب: هو أفعال الأفراد لا أفعال الله سبحانه وتعالى، مثلا: إذا عدلَ زيد فهو حسن، وإذا ظلم فهو قبيح، لان كل عدل هو حسن، وكل ظُلم هو قبيح سواء أكان من الخالق أو من المخلوقين - ان جاز لنا التعبير -

إذن أفعال العباد الاختيارية تكون موضوعا حقيقيا لحكم العقل العملي.

بيد ان هذا بحسب قناعتنا صحيح وليس كذلك بإزاء الأشاعرة، والمجبرة،

الذين ينكرون العقل العملي. فنكون مجبورين على محاجتهم بموضوعية العقل النظري، لأنهم وإن أنكروا العقل العملي إلا أنهم لم ينكروا العقل النظري.

فنسأل العقل النظري: هل ان أفعال الأفراد الاختيارية هي موضوعة لحكمك، أوليس كذلك؟

نعلم ان العقل النظري يحكم بقانون العلّية، وينظر إلى الأسباب والمسببات، إذن، فالأفعال الاختيارية موضوع تام لأجل أحكام العقل النظري، وهو يدرك في الوقت نفسه المقدمات السابقة.

أما بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى، فيعبر عنها بأحد تعبيرين:

أ- أما ان نقول: ان كل الخلق منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، أي كل عالم الممكنات منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، إذن فالفعل الاختياري كيفما كان، منسوب إلى الله سبحانه وتعالى، بصفته شيئاً من الخلق، أو جزئيا من الخلق، أو جزئيا من الممكنات، أو ممكن في ذاته - ما شئت فعبر -.

ب- ان نلتفت إلى الخطوات الأولى - من هذه النظرية - إذ قلنا: ان حصص العلّية اثنان:

أحدهما: ما منه الوجود، وهو السبب الإلهي، أو الفيض الالهي.

والثاني: ما به الوجود، وهو السبب الآخر غير الله سبحانه وتعالى.

إذن، فالفعل منسوب إلى الله سبحانه وتعالى بصفته مفاض عليه الوجود، ولولا الفيض لم يحصل، ولولا العلّة التامة لم يحصل أيضا.

فكلا الحصتين ينبغي ان يجتمعا حتى يحصل المعلول، وكلاهما على المفروض قد اجتمعا.

وقد قلنا: إن علّة ما به الوجود بالنسبة للفعل الاختياري هو الإرادة والاختيار.

الخطوة الحادية عشرة: أن نلتفت إلى قاعدة المشهور: ان الفاعل المختار (إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل)، وسمعتُ مكررا من الشيخ المظفرقدس سره[1] في درسه، قوله: ان الصحيح ان يُقال: (إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل)، ولا حاجة لان يُقال (إذا شاء فعل وإذا شاء ان لا يفعل لا يفعل)، لان الترك لا يحتاج إلى مشيئة، وإلى إرادة مستقلة، وإنما عدم العلّة علّة العدم، فعدم الفعل بانتفاء علّته، وينتفي المعلول بانتفاء إرادته وعلّته. فهذه العبارة على شكلين:

أما ان نقول: ان شاء ان يفعل.

وأما ان نقول: له ان يفعل وله ان لا يفعل.

إذن، نفهم من الأطروحة، الاختيار منطبق على الإرادة، فهي التي يستطيع ان يتصرف من خلالها الفاعل المختار بين تلك الفرص، أي له ان يختار هذا، وله ان يختار ذاك..

كما إنه (إن شاء فعل) أي ان العلّة الأخيرة هي للمشيئة والإرادة، والمشيئة والإرادة معنى واحد ـ هنا ـ، أي إذا أراد أنجز الفعل. والاختيار وحده وهو كونه (له) لا ينجّز الفعل وإنما له ان يشاء، فإذا شاء فعل.

إذن، القول: (إذا شاء فعل) أقرب للواقع من قولنا: (له ان يفعل وله ان يترك)، إذ العبارة تعبير آخر عن الاختيار، ينقصه الإرادة، بيد ان هذا التعبير هو: الاختيار زائدا الإرادة، أي ننظر إلى كل من الاختيار والإرادة بقولنا: (إذا شاء فعل، وإذا شاء ترك).

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفرقدس سره، صاحب أصول الفقه، والمنطق.

المبحث الثالث: في هذا المبحث أُطبق أطروحتي على الأطروحات السابقة:

الأطروحة الأولى: والتي تظهر من كلام المحاضرات، وأهم ما فيها ـ بعد ان ناقشنا جملة من الأشياء التي هي أقرب إلى المجاز منها إلى الحقيقة ـ: ان الله سبحانه وتعالى يعلم بإرادتي وعملي، ولو شاء لمنعني، وحيث إنه لم يمنعني، إذن فالفعل منسوب إليه، أي منسوب إلى العبد من ناحية فاعليته، ومنسوب إلى الله سبحانه وتعالى من ناحية عدم منعه، مع تقريبات ناقشناها في حينها.

وقلنا: إن هذا من قبيل وجود المانع، لا من قبيل المقتضي، ولا من قبيل الشرط، ومن الواضح ان الفعل لا يُنسب إلى عدم المانع، ولا يُنسب إلى الشرط، وإنما يُنسب إلى المقتضي، والمقتضي هو الفاعل حقيقة.

وإذا اقتصرنا على هذه الأطروحة، كان المقتضي هو الفرد الفاعل، وليس هو الله سبحانه وتعالى.

وأما بالنسبة إلى الأطروحة التي طرحناها: ان الله سبحانه وتعالى يكون فاعلا من زاويتين التي هي ترجع إلى معنى واحد ـ إلى لحاض واقعي واحد -، وإن منشأ انتزاعه واحد وهو الفيض الإلهي.

فأما ان نقول إنه مفيض، أو نقول إنه خالق، وبهذا المقدار يكون فاعلا، لان نسبة علّة ما منه الوجود، إلى علّة ما به الوجود نسبة الشرط إلى المقتضي.

المقتضي علّة ما به الوجود، والشرط هو الفيض الإلهي، ولولا الفيض لم يوجد لتعذر فعل المقتضي بدون شرطه.

ونلاحظ: إن نسبة الفعل إلى الشرط أمكن منها، وأوضح منها من نسبته إلى

عدم المانع.

الأطروحة الثانية: وهي أطروحة الشيخ الآخوند قدس سره.

محصلها: إنه يكفي ان يكون الفعل إراديا ليكون منسوبا إلى العبد، وإن كان بحسب الخلقة والتكوين هو منسوب إلى الله سبحانه وتعالى ـ وأخذ هذا مسلما ـ، وهو يريد ان يُعطي سببا لنسبته إلى العبد، فيقول: إنه يكفي في هذه النسبة ان يكون الفعل مرادا للعبد لكي يكون موضوعا لأحكام العقل النظري، والعقل العملي.

ثم استشكل: بأن هناك أخبار تقول: ان الإرادة ليست بالإرادة «الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه»، وحينئذ، رجع الأمر إلى الجبر، وهذا في نفسه صحيح، لذا قال: (بكسر القلم).

بيد أننا عرفنا: ان الإرادة بالإرادة، والفعل بالإرادة معا، والاختيار موجود كذلك، ثبت ذلك بحسب الخطوات السابقة.

الأطروحة الثالثة: إن القول بالجبر ناشئ من القول بقانون العلّية، فإذا نفينا قانون العلّية عن الفعل الاختياري لا يلزم الجبر، بل يبقى الفعل ممكنا من طرفيه، والفاعل يفعله بما هو ممكن لا بما هو واجب الوجود بغيره.

وهذا لو اقتصرنا عليه ليس بصحيح، وذلك لان قانون العلّية تحفظنا عليه ولم نقل بتقييده، وإنما هو قانون عام شامل للفعل الاختياري ولغيره.

يضاف إليه، ان الإمكان وحده لا يكون كافيا للوجود، ما لم يكن هناك إرادة فاعلة، أو قل: إنه اغفل مقدمات الاختيار (التصور، والتصديق، والشوق، والشوق المؤكد، والإرادة. . .)، وكأن الفعل يوجد بالصدفة، وبمجرد كونه ممكنا، وهذا في نفسه باطل.

الأطروحة الرابعة: التي عُرفت بأطروحة الاختيار.

قالوا: إن للإنسان احتمالات كثيرة، وهذا يكفي في نفسه، ان يكون الفعل اختياريا وإراديا، لان الفاعل القهري ليس له إلا حساب مضبوط، ومعلول مضبوط.

وقد عرفنا ان الاختيار لا يكفي وحده لإيجاد الفعل بدون الإرادة، والإرادة وحدها لا تكفي لنفي الجبر.

إذن هذه الأطروحة أخذت مقدمة الاختيار، وأغفلت المقدمات الأخرى؟

الأطروحة الخامسة: وهي أطروحة الشيخ النائيني قدس سره وهي متكونة من مطلبين:

الأول: - كبرى - وهو ان قانون العلّية هنا لا يؤثر، بل يؤثر في المؤثرات القهرية، والنتائج القهرية، ولا أثر له في الأعمال الاختيارية.

الثاني: - صغرى - ان يبدل قانون العلّية بما اسماه إعمال القدرة.

وهذا مجرد اصطلاح يُسأل الشيخ قدس سره عن معناه؟ وهو لا يخلو من أحد أمور أربعة:

١- تعبير آخر عن القدرة.

٢- تعبير آخر عن الاختيار.

٣- تعبير آخر عن الإرادة.

٤- تعبير آخر عن المجموع.

فإن كان تعبيرا عن واحد منها، فهذا لا يكفي أكيدا، لأن كل واحد منها لا

ينفي الجبر، وإنما ينتفي الجبر بجميعها. وهذا ليس عرفيا ولا عقليا، وهو من مجملات الألفاظ.

الأطروحة السادسة: وهي أطروحة السلطنة.

وقد قلنا ان مفهوم السلطنة هو مفهوم انتزاعي، وليس صفة واقعية في النفس.

إن قلت: إن المحسوس خارجا، هو تسلط الإنسان على أفعاله، إذن السلطنة واقعية وليست صفة انتزاعية.

قلنا: أن ما يُحَس ليس هو العنوان، وإنما هو منشأ انتزاع ذلك العنوان. الذي يُحَس هو الإرادة، والاختيار، والقدرة ـ هذه الثلاثة التي برهنّا على كونها ضرورية في إيجاد الفعل ـ فمع انضمامها يكون الإنسان مسلطا على فعله الاختياري، فالتسلط في طول ثبوت هذه الأمور، وليس في عرضها، أو في المرتبة السابقة عليها.

وبتعبير آخر: إن السلطنة ليست منها، أي هي عنوان انتزاعي منها كما هو الأرجح ـ والوجداني ـ وإن قصد ان تكون عين هذه الأمور، أو شيئا من هذه الأمور، فلا تكون الأطروحة مستقلة، بل ترجع إلى أطروحة أخرى غيرها.

وأما إذا قصد واحدة من هذه الصفات، أو اثنين من هذه الصفات، وليس ثلاثة كاملة، بقي الجبر موجوداً.

وبعد ان فصّلنا هاتين الخطوتين:

١- الأطروحة المختارة.

٢- مقارنتها بالأطروحات التي قيلت في الأمر بين الأمرين.

نقارن الأطروحة المختارة مع أدلة الجبريين:

أولاً: إن من أهم أدلتهم ـ باختصار ـ: ان الممكن لا يوجد إلا بعلّة تامة، وإذا تمت العلّة وجب وجود المعلول، أي بغيره، وإذا لم تتم العلّة امتنع وجود المعلول بغيره.

حينئذ ـ صغراه ـ ان الفعل الاختياري ممكن، ومن عالم الممكنات، وليس واجب الوجود، ولا ممتنع، فتشمله القاعدة نفسها ـ أي الكبرى ـ، فإذا تمت العلّة لوجوده وجب وجود المعلول، وإلا امتنع وجود المعلول الذي يُسمى بالفعل الاختياري، فإذا وجد فقد تمت علّته، وإذا تمت علّته كان لزوما على الفاعل، وليس اختيارياً.

جوابه: من ناحيتين:

الناحية الأولى: - نقطة قوة لاستدلالهم ـ قد وافقناه من ناحية ان قانون العلّية يشمل الأفعال الإرادية، على عكس ما قالته بعض الأطروحات.

الناحية الثانية: - نقطة ضعف لاستدلالهم ـ قلنا: إننا استطعنا ان نجمع بين قانون العلّية وقانون الإرادة لان الإرادة نفسها هي الجزء الأخير من العلّة، وإذا كانت هي الجزء الأخير من العلّة، فالناتج عن الإرادة لا ينافي الإرادة، ولا يلزم منه ان يكون الفعل غير مراد، أو غير مختار، أو يلزم الجبر، هذا خلف كون الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة.

قد يقال: إن المسالة يلزم منها التسلسل، لان الفعل بالإرادة، والإرادة بالإرادة، لأننا قلنا كل مقدمات الإرادة هي إرادية، فيلزم وجود إرادات لا متناهية، وهذا مستحيل.

جوابه: إنه يمكن ان يقطعها وجود الواجب فإذا قطعها وجود الواجب

تحولت كل هذه الإرادات إلى جبر، وإن كانت هي مئة، أو ألف، أو مليون يتبع بعضها بعضا.

ولكن ما دام الأخير هو علّة قهرية، فلا فرق بين إرادة واحدة قهرية كما عليه الشيخ الآخوند قدس سره، أو مليون إرادة علتها قهرية. إلا ان المطلب ليس كذلك، لان التسلسل لا يصير إلى ما لا نهاية، وليس يقطعه الواجب تعالى، وإنما نقول بتعدد الإرادات بمقدار تعدد فقرات، أو حصص مقدمات الإرادة، والتي كل منها فيه إرادة وجدانية يجدها الإنسان في نفسه، ويستطيع في أي مرحلة من هذه المراحل ان يترك ويذهب إلى حال سبيله، إذن ليست إرادات متسلسلة إلى ما لانهاية حتى تكون النتيجة معلولة لعلّة قهرية.

ثانياً: من أدلة الجبريين، قولهم: - صغرى - ان كل فعل من أفعال العباد هو ممكن متساوي النسبة للوجود والعدم، و- كبرى - كل ممكن داخل تحت قدرته سبحانه وتعالى.

إذن، ينتج من الشكل الأول: ان الأفعال الاختيارية أو أفعال العباد داخلة تحت قدرته تعالى.

والقياس الثاني: صغراه هي نتيجة القياس الأول.

وحاصله: إن الأفعال تحت قدرته تعالى ـ هذه صغرى -ناتجة من القياس الأول، ولا يمكن ان تكون تحت قدرة العبد لاستحالة اجتماع قدرتين على مقدور واحد. وحيث انها فعلا تحت قدرة الله سبحانه وتعالى، إذن، فهي ليست تحت قدرة العبد.

كأن هناك تمانع بين القدرتين على ما يتصور الجبري، فيتعين ان الفعل الاختياري ليس تحت قدرة العبد بل تحت قدرة الله تعالى فقط. وهذا فيه مغالطة

لفظية، ليس أكثر من ذلك.

لأننا قلنا ان الله سبحانه وتعالى له تدخل وتلابس مع كلل العلل، لكن ليس بنحو العلّية المتماثلة، حتى يلزم منه اجتماع علتين على معلول واحد.

وقولهم: باجتماع قدرتين على مقدور واحد، كأنهم يريدون به: اجتماع علّتين على معلول واحد وهو مستحيل. أما اجتماع قدرتين على مقدور واحد ليس مستحيلا، لان كل قدرة تؤثر بمقدارها وبحدها وبحصتها.

إحدى القدرتين تؤثر بعنوان انها علّة ما به الوجود وهي الإرادة الشخصية، والعلّة الأخرى تؤثر بعنوان علّة ما منه الوجود، أي بصفتها فيضا، وهذا يكفي.

إذن، الله سبحانه وتعالى مؤثر، والعبد مؤثر، واجتماعهما متعين ولازم، لا ان اجتماعهما مستحيلا، ولا يمكن وجود المعلول ـ سواء أكان اختياريا، أو لم يكن اختياريا ـ بدون اجتماع هاتين الحصتين من العلّة، أو من العلّية.

ومما يمكن ان يقال: - انتصارا للمجبرة ـ ان الأفعال الاختيارية تحت علم الله سبحانه وتعالى، وحيث انها معلومة لله سبحانه وتعالى، فيتعين وجودها، وعدم وجودها خلف علم الله سبحانه وتعالى بها، فيتعين وجّودها، إذن، هي جبرية.

جوابه: يمكن ان يرد برد بسيط، بان يقال: ـ بما سمعناه من المحاضرات ـ ان الله سبحانه وتعالى يعلم ان أفعالنا صادرة منا بالإرادة، فإذا لم تصدر منا بالإرادة، انقلب علم الله سبحانه وتعالى جهلاً؟

بيد أننا لا ننظر إلى الفعل وحده، حتى تقول هو متعلق علم الله سبحانه وتعالى، بل ننظر إليه بصفته معلولا عن الإرادة، وبهذا يتعلق علم الله سبحانه وتعالى بهذا الفعل، بصفته معلولا عن الإرادة، فإذا لم يكن معلولا للإرادة، وكان جبريا وقهريا، انقلب علمه تعالى جهلا.

الجواب الآخر: إن ما تقدم لا يكفي، لأنه من قبيل مدعى غير مبرهن، إذ للمجبرة ان يقولوا: مَن قالَ: ان الفعل ناتج عن إرادة؟ هذا أصل الدعوى، ومصادرة على المطلوب.

في حين يمكن القول: ان البرهان يُثبت ان الفعل بالإرادة والاختيار، وإذا تم برهانا، إذن، فهو واقعي، أي خارجي وجزئي لكل فعل من الأفعال، والله سبحانه وتعالى يعلم ما هو واقعي وجزئي وخارجي، وهو متعلق علمه، فإذا كان يعلمه بهذه الصفة، فتخلف علمه محال أكيدا. فرجع لمطلب إلى كونه مبرهنا، وليس هو مجرد دعوى فيندفع الإشكال.

ثالثا: للمجبرة ان يقولوا: وإن كنا نحس بالوجدان ان الفعل بالإرادة، وإن الإرادة بالإرادة، إلى آخر التسلسل الفكري الذي مشينا عليه، إلا ان إحساسنا بذلك الوجدان خاطئ ووهمي، لان الله سبحانه وتعالى أملى علينا ذلك وشاء ان يظهره لنا بصفته وجدانيا، وأن نتوهم وجدانيته، لا أنه وجدان صحيح ومطابق للواقع.

جوابه: لهذا أكثر من جواب:

الأول: إن المعارف الإنسانية تنقسم إلى قسمين:

أ- نظرية.

ب- بديهية.

والنظرية ترجع إلى البديهية، وإلا لزم رجوع المعارف إلى ما لانهاية، ولا نعني بالبديهية إلا الوجدان، ولا يمكن الاستغناء عن الوجدان، لان الوجدان هو الذي يكون أساسا لكل العلوم البشرية، والعقلية، والنفسية. ولا يبعد إذا رجعنا إلى العقل والعقلاء - أي العقل النظري - نجد ان الوجدان حجة لا يمترى فيها.

لذا يُقال في علم الأصول بان (القطع) حجة ذاتية، وكذلك (الاطمئنان،

واليقين) حجة عقلائية، ولا يمكن التنازل عن ذلك، وأي تشكيك في ذلك يكون الشك في (التشكيك)، وليس في (اليقين)، لان اليقين بصفته موجودا لا يمكن التنازل عنه.

اليقين حجة على المتيقن أكيدا، وليس له طريق آخر إلى الاحتجاج، إلا وجدانه ويقينه، فمن هذه الناحية مادام الأمر وجدانيا لا يمكن التنازل عن وجدانيته.

الثاني: يمكن ان يقال: ان هذا البرهان، أو أي أطروحة صحيحة، لما كانت مطابقة للواقع، فالله سبحانه وتعالى يعلمها، أي ان اللازم الباطل للجبر، وهو قبح العقاب على الفعل المجبور يعلمه الله سبحانه وتعالى كما نعلمه. فأوجد الله سبحانه وتعالى الإرادة في النفس حقيقة، من أجل تحاشي الظلم، فجعل الفعل اختياريا من أجل دفع هذا الإشكال دفعا ثبوتياً لا إثباتياً، أي جعله في الواقع هكذا، لا إنه يوهمنا ان الفعل مراد لكي لا نعترض عليه، بل أخذ نتيجة العقل العملي بنظر الاعتبار فجعل الفعل اختيارياً.

وثبت في الشريعة المقدسة ان العقوبة لبعض الذنوب موجودة. إذن، فالإرادة حقيقية، والفاعل مختار، لان الله سبحانه وتعالى يعلم قبح العقاب على الفعل المجبور.

فيمكن ان نقول:

أولاً: إن هناك نحو تمانع وتنافي بين (الجبر والعقوبة) فأما ان يكون الجبر ثابتا ولا عقوبة، وأما ان تكون العقوبة ثابتة ولا جبر، ومن القطعي بالشريعة وجود العقوبة إجمالا، والدخول في جهنم إجمالا لكثير من المذنبين، فبالقياس الاستثنائي نعرف ان الجبر غير موجود لوجود التنافي بينهما، لأنهما أصبحا في طول الكبريات الوجدانية، بمنزلة الضدين، إذا ثبت أحدهما انتفى الآخر.

ثانيا: وهو يحتوي على مقدمتين:

المقدمة الأولى: نقول: ان التكامل الإيماني في درجات الإيمان، واليقين، والتسليم، والرضا، وما نعبر عنه بالدرجات الروحية الأخلاقية، أمر وجداني ومعترف به بين الجميع، ولا يمكن لأي مسلم كائن ما كان ان ينكر ذلك، ويقول: ان الكل متساوي أخلاقيا وروحيا، وإن الكاملين غير متدرجين.

هذا خلاف الضرورة، والتشكيك والتدرج في درجات الكمال ضروري وصحيح، ومما ينبغي ان يكون متسالما عليه.

المقدمة الثانية: إن التكامل لا يكون إلا بالاختيار، ولا يكون بالجبر أبدا، لان الفاعل الذي تتم عنده مبادئ الاختيار (التصور، والتصديق، والشوق... والارادة) يستفيد من فعله في درجات الكمال لأنه يَحدث عن قناعة، وعن تصديق بالمصلحة ونحو ذلك.

أما إذا لم يكن عن اختيار كامل، أو لم يكن عن اختيار أصلا كالعلل القهرية، فلا يتكامل الحجر مع تغيّر لونه، كذلك إذا كان مع إكراه أو مع اضطرار، ونحو ذلك، فلا يحصل أي تكامل بصفته مكرها، وبصفته مضطرا.

نعم، الصبر على الإكراه والاضطرار يعود إلى الاختيار، لكن إذا قلنا بالجبر انسد باب التكامل، إذ [illegible]تكون حال الأسباب القهرية التي ليس فيها اختيار، فالنتيجة: ان هناك نحو تمانع بين التكامل والجبر.

وحيث ان التكامل موجود وضروري - كما في المقدمة الأولى - إذن، فالجبر غير موجود - كما في المقدمة الثانية - فنعرف بالقياس الاستثنائي ان الجبر منتف.

قد يقال: إن الله سبحانه وتعالى يُعطي الكمال لمن يُريد، فالكمال وإن كان تدريجيا إلا إنه من عطاء الله سبحانه وتعالى، أي قد يدعي المجبرة إنه لا دخل

للعمل في ذلك، وإنما هو عطاء وهبة من الله سبحانه وتعالى، فلا بأس ان يكون المتكاملون بهذا الترتيب.

جوابه: إننا قد نتكلم في ذلك نظرا إلى التسبيب الاعتيادي ـ علة ما به الوجود ـ وأخرى نتكلم في ذلك بالنسبة إلى التسبيب الإلهي ـ علة ما منه الوجود ـ فإن تكلمنا عن التسبيب الاعتيادي فهو ممتنع، لان كل تكامل يحتاج إلى علّة، والسؤال عن هذا أكمل من ذلك يأتي فيه سؤال لماذا؟ وهو سؤال عن العلّة، لان وجود الشيء بدون علّة مستحيل، فوجود الكمال بلا علّة أيضا مستحيل.

والمفروض ان الجبري حينما يقول: التكامل هو من فيض الله سبحانه وتعالى، أي بالفيض الابتدائي، والإبداع الابتدائي ليس له علّة ما به الوجود.

ونقول: في مسلّمة عقلية أخرى إنه لاشيء يكون هكذا إلا خلّق العقل الأول، وأما غيره فيحتاج إلى تسبيب والى فيض. والفيض لا يمكن ان ينزل جزافا، ولو أمكن ان ينزل جزافا لنزلت أحسن المكارم على أشد وأشر الناس.

فلماذا لم تنزل على الفسَقة والفجرة والكفار الفيوضات الإلهية العليا؟

وجوابه لعدم توفر العلّة، وإلا فمكارم الله سبحانه وتعالى لا يُعيقها شيء إلا عدم استحقاق الموضوع الذي بمعنى عدم تمامية العلّة التي هي ما به الوجود.

وإذا لاحظنا علّة ما منه الوجود، وغضضنا النظر عن الوجه الأول، لقلنا كلمة أخرى، **وحاصلها**:

أما ان نقول: إن الفعل الجزافي من قبل الله سبحانه وتعالى مستحيل لأنه حكيم مطلق وعالم مطلق ونحو ذلك.

وأما ان نقول: إننا نعلم بان الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، فتفضيل مثل على مثل بزيادة، ظلم للذي لم يُعط الزيادة، فله ان يسأل لماذا

أعطيته ولم تُعطني، والمفروض كلانا مجبور؟ فينقطع الجواب.

في حين لو كانت المسألة مختارة لكان الجواب إنه سبب لنفسه الصلاح، والإيمان ونحو ذلك، فنال هذه النتائج.

والجزاف محال في العقل النظري والظلم محال في العقل العملي، وكلاهما وجداني نؤمن به، ولا يمكن ان نتنازل عنه.

﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

والحمد لله ربّ العالمين.

الفهرست